ISSN 0034-4486

Renovatio

Aprile - Giugno 1980 - anno XV - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

LV FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore responsabile
Alberto Boldorini

UFFICI
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 562.588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1968 - N. 27/68

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860
Pubblicità inferiore al 70%

Associato all'U.S.P.I.
Unione Stampa Periodica
Italiana

Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Aprile - Giugno 1980 - anno XV - numero 2

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* L'INTELLETTUALISMO

SAGGI:

169 **Cornelio Fabro** - L'alienazione dell'Occidente (osservazioni sul pensiero di E. Severino) - parte I.

ARTICOLI:

231 **Pier Carlo Landucci** - Dialogo - Ecumenismo - Eucaristia (alcuni fondamentali aspetti).

249 **G. Blandino S.J.** - Un ingiustificato complesso di inferiorità l'illiceità dell'aborto terapeutico.

255 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Dalla Città di Dio ai Promessi Sposi - Aspetti e problemi della concezione cristiana della storia.

COMUNICAZIONI:

263 **Aldo Ceresa-Gastaldo** - Alle origini della Volgata: recenti prospettive per l'edizione critica della Bibbia latina.
Gian Carlo Ceriotti O.S.A. - XII Settimana Agostiniana pavese.
Carlo Lupi - U. Spirito: uno scettico?

POSTILLE:

278 La Confessione Augustana, ieri e oggi *(Alberto Boldorini)* - Confuso lirismo e monismo dissolvente - Teilhard de Chardin e l'Evoluzione *(Pier Carlo Landucci).*

LIBRI - Rassegne:

287 I tabù della storia cattolica e « il giovane Montini » *(Antonio Manfredi)* - V.E. Giuntella - Il nazismo e i lager *(Bianca Montale)* - In memoria del P. Gabriele M. Roschini dei Servi di Maria *(Francesco Spadafora).*

LIBRI - Recensioni:

301 « Commento al "Cantico dei Cantici" » di Filone di Carpasia - « La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del "Cantico dei Cantici" » di Aldo Ceresa-Gastaldo / « Vita di San Benedetto » di Gregorio Magno e « La Regola » di San Benedetto / « Capitoli morali » di Rodolfo Quadrelli / « Iulii Obsequentis lexicon » di Silvana Rocca « Pietro e Paolo a Roma » di Umberto M. Fasola / « Der Stachel im Fleisch » di Ernest Dassmann / « Lactance et son temps » di AA.VV. / « Scritti intorno alla musica » di Vasilij Kandinskij / « Forse qualcosa. L'ipotesi Dio nella poesia di un laico » di Bruno Rombi / « Dolore e grandezza di Richard Wagner » di Thomas Mann / « Sabato e domenica nella Chiesa antica » di Willy Rordorf.

PANORAMA - Riviste ed editrici:

315 *Il catechismo dei giovani* a cura di Alberto Boldorini.
La Editrice ARES a cura di G. Costa Scorza.

ABBONAMENTO 1980

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1980 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

L'INTELLETTUALISMO

Perché parlarne?

La risposta a questa domanda verrà in fondo.

Ma che è?

Per il momento tutti sanno che gli « ... ismi » indicano una deformazione. Almeno nel campo culturale: tale limitazione è necessaria per non cominciare il discorso con dubbi e questioni per il momento inutili.

La funzione intellettuale — a tutti i livelli — è l'uso della intelligenza, che trasforma in se stessa come « idea » tutta la realtà con la quale viene a contatto, la compone nel « giudizio », la innalza a meravigliosa e certa fecondità col sillogismo o ragionamento.

L'« intellettualismo » è la deformazione di tutto questo, con le conseguenze pratiche, che necessariamente ne derivano. Poiché nello stato terreno della vita umana la funzione intellettuale è la prima, è guida, accende o spegne tutte le altre facoltà dell'anima, rimane chiaro che cosa terribile possa diventare in materia una « deformazione ».

Tentiamo di riassumere le specie più interessanti di intellettualismo.

1. La prima e apparentemente più innocua (solo apparentemente, intendiamoci) deformazione si ha quando funzioni intellettuali sostituiscono altre funzioni che non possono sostituire. In tal caso la «sostituzione» sopprime qualcosa che non può essere soppresso.

Per intenderci bene, facciamo un esempio.

Ci sarebbe da agire, rischiare, combattere, soffrire, dedicarsi ad una causa?

L'intellettualismo dice: « mettiamoci intorno ad un tavolo e discutiamo »; dopo di che non si fa più nulla, accade quello che vuole e i « de cujus » sono soddisfatti, in una quiete o in un sonno per nulla esecutivo. I nostri lettori sono invitati a percorrere mentalmente questo iter *inglorioso ed a farsi un'idea piuttosto precisa di quanto sia adottato in pratica. Per chi ha abitudine di seguire i fatti senza prevenzione alcuna, i casi, che verificano il semplice modulo presentato, ingigantiranno.*

2. Veniamo all'intellettualismo propriamente « deformativo ».

Di che? Della verità obbiettiva, dei fatti, degli uomini.

La faccenda si fa veramente seria. Poggia tutta sull'ago della « creatività » male intesa. La deformazione della verità pare non suscitare quasi più alcuna reazione di raccapriccio. Per essa sono sorte tutte le filosofie che toccano argomenti basilari. Poiché il principio di contraddizione (che pare non si insegni più) resta terribilmente vero, è chiaro che, tra le molte filosofie alle quali si è alluso, di filosofia vera non ce ne può essere altro che una. Quanto ai « fatti », di realtà obbiettiva non potrebbero averne che una; giudichi chi legge, se questo è compreso. I fatti debbono cedere a qualunque esigenza apologetica o polemica o intimidatoria. Gli uomini poi debbono assolutamente essere quello che comoda siano, ridotti a pezzi di una scacchiera, sulla quale si giocano partite di interesse o semplice-

mente di perditempo. Tutto questo, per amore di creatività, lo si usa come articolo moderno.

Il settore più fumoso *dell'intellettualismo « deformante » lo si ha nell'uso del linguaggio. Non si tratta del Dizionario della Crusca, ma di quei termini, sui quali Plauto potrebbe imbastire nuove gustosissime commedie: peccato non ci sia forse nessuno che abbia tanta serietà da riuscire a stendere una vera commedia!*

Questo nuovo linguaggio è vago, indefinito, perché, sia « in tangente » sia in « ottica » ed altre piacevolezze del genere, non si riesce quasi mai a sapere se due e due fanno quattro. Sicché è possibile tale dilatazione interpretativa da affermare il dritto, il verso, il contrario, il contrario del contrario e il contraddittorio di tutto. Quando non accade il peggio (dell'intellettualismo scritto): che i termini cambino significato da cima a piè di pagina. E tutti appaiono contenti (tutti di quella risma!), perché possono cavarne e pensare esattamente e solo quello che vogliono.

Come difesa di questo sistema esiste la condanna, per lo meno al limbo se non proprio all'inferno, di chi pensa più obbiettivamente.

Limbo e inferno rappresentano, come ognun vede, il modo migliore di stare sempre dalla parte del torto.

3. Esiste l'intellettualismo propriamente «inventivo».

Appartiene al genere dell'intellettualismo deformante, ma è più vigoroso e semplificatore.

Sì! Stabilisce categorie insormontabili, cartellini in-

sostituibili da applicare alle spalle del prossimo, come erano stampigliati i numeri sul dorso degli internati nei campi di concentramento (unico vero punto di paragone), creando un nuovo Nord e Sud, Est ed Ovest, e riuscendo a disporre mezzo mondo su queste linee, obbligando fatti, correnti, revisioni, odi, schiamazzi d'ogni genere su questa arbitraria, anzi irreale, geografia. Non se ne sfugge, e bisogna assolutamente ridursi a dire come il meschinello appestato manzoniano « a chi la tocca, la tocca ».

Quando la verità non è più il raggio che parte da Dio, immutabile ed eterno, è ridotta al rango di burattino da salotto.

Le grandi riforme si fanno a questo modo.

Il tragico è che con schieramenti creati a questo modo, si può avere la guerra nucleare.

Perché l'intellettualismo, se non trova chi gli sbarri la strada, congegna come nei romanzi le cose, fa amici o nemici chi crede, contrappone chi vuole, distribuisce pollici « versi o recti » a piacimento. E le tragedie umane finiscono col far diventare realtà quello che fu semplicemente sogno!

A questo punto i nostri lettori si guardino intorno e..... forse vedranno. La risposta l'hanno avuta.

L'intellettualismo sostituisce nel nostro tempo le pestilenze ricorrenti del medio evo e di parte dell'epoca moderna.

Probabilmente sostituisce quella che, dal sec. XIV fu chiamata la « peste nera ».

Iniziamo la pubblicazione dello studio critico di Cornelio Fabro sul pensiero di Emanuele Severino. La seconda e ultima parte verrà pubblicata sul prossimo numero.

Ripubblichiamo la lettera del prof. Severino al prof. Fabro.

[Brescia] 23.1.70

Carissimo professore,

mi è molto spiaciuto non averLa potuto incontrare a Roma. Ho saputo che Lei non avrebbe partecipato alla riunione al palazzo del S. Uffizio, solo all'inizio della medesima; nel pomeriggio, poi, son dovuto subito ripartire per Milano.

Anche se i tre « Voti » inviatimi dal cardinale Seper non erano firmati, ho subito capito quale potesse convenire alla scrittura filosofica di un Fabro: ho letto il più approfondito e il più ampio dei tre « Voti » con estremo interesse e mi sono trovato di fronte alla comprensione più penetrante e più « concreta » del mio lavoro. Troppo stimolante, perché io non senta il bisogno di discuterla sul piano filosofico. Può quindi comprendere quanto Le sarei grato se Lei potesse dirmi che da quelle Sue pagine ha intenzione di trarre un articolo da pubblicare. Resto in attesa di una Sua gentile risposta.

Mi riprometto, la prima volta che verrò a Roma, di venirLa a salutare di persona e La prego gradire i saluti che la più sincera simpatia può dettare.

Mi creda Suo aff.mo

Emanuele Severino

N.B. - L'incalzare di impegni urgenti e alcuni gravi inconvenienti di salute hanno impedito l'auspicata pubblicazione dello scritto che ho preferito ora offrire nella sua integralità con qualche lieve ritocco.

Cornelio Fabro

Roma, 7. VII. 1979.

L'ALIENAZIONE DELL'OCCIDENTE

(Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino)

PARTE I

INTRODUZIONE -

DAL NICHILISMO AL PROBLEMATICISMO TRASCENDENTALE pag. 171

CAPITOLO I

URGENZA DELLA «DESTRUCTIO THEOLOGIAE UNIVERSAE» pag. 180

CAPITOLO II

LE TAPPE DELLA « DESTRUCTIO METAPHYSICAE » pag. 205

INTRODUZIONE

DAL NICHILISMO AL PROBLEMATICISMO TRASCENDENTALE

(La dissoluzione del dualismo)

Il pensiero italiano, nel contesto pluralistico delle filosofie contemporanee, sembra percorrere un proprio cammino nella fedeltà a quell'evento che ha caratterizzato, variamente, ma costantemente, il fondo della nostra cultura filosofica in questa prima metà del secolo ch'è stato il neo-idealismo specialmente nella forma dell'attualismo gentiliano. Infatti se l'influsso dell'opera del Croce ha dilagato soprattutto nell'ambito degli studi storici, estetici, letterari... la coscienza dei giovani più assillati dall'istanza teoretica si è rivolta a Gentile come a colui che portava il principio moderno dell'immanenza all'istanza radicale dell'atto come *proton-éscaton.* Se non che, mentre Gentile poteva celebrare nella perenne presenza dell'atto la verità dell'Assoluto onnicomprendente, la coerenza spingeva i suoi accorti discepoli, come Spirito e Calogero, a denunziare fino in fondo la sopravvivenza della contaminazione teologico-metafisica per portarsi su posizioni di rottura radicale, al di là e al di qua della filosofia, quali il « principio del dialogo » per Calogero e il « principio della scienza » per Spirito (1). Più drastico nella demitizzazione del dialogo teoretico, Spirito rimprovera al Calogero l'incoerenza di sottrarre al dialogo proprio il logo del dialogo stesso, la sua controvertibilità o problematicità, e d'inibire quindi l'unico dialogo che in questo caso interessa: cioè se e perché la regola del dialogo deve fare eccezione all'esigenza del fondamento, se e perché essa dev'essere accolta senza discussione come assoluta e incontrovertibile.

Come si fa a proclamare l'assoluta e incontrovertibile re-

(1) U. Spirito - G. Calogero, *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* Roma 1966. L'ultimo Spirito ammetteva l'esistenza di Dio dichiarando insieme che non sapeva « chi è » (Cf. C. Fabro, *Ricordo di Ugo Spirito,* in « Humanitas » 3, 1979, p. 284).

gola del dialogo, come fondamento di ogni libertà e discussione, per quindi escluderla dalla discussione? considerarla presupposta ad ogni discussione come quell'unico logo ch'è sottratto al dialogo?

C'è in fondo a questo radicalismo di Spirito la coerenza più spietata e impietosa dell'esito ultimo del *cogito* come *volo* (Schelling, Schopenhauer, Heidegger) la quale invece cerca in Calogero l'ultima speranza di salvezza nel logo del dialogo che però non è più logo ma « volontà del dialogo », una volontà la quale, vista nel suo tessuto esistenziale, non offre per Spirito alcuna consistenza: non può convertirsi in alcun modo in comando etico e non può dar luogo ad alcun valore orientativo della nostra condotta. Si tratta che Calogero è tutto preso dal principio del dialogo in sè per sè, dalla norma astratta formale e nulla gl'importa dei soggetti dialoganti ossia di portarli o trovarli in quella « situazione di relazione » veramente e autenticamente umana che è il « colloquio » autentico di persona a persona.

Fare invece il cominciamento, per dirla con Hegel, col principio del dialogo il quale, unico, è sottratto alla regola del dialogo e posto nell'empireo della *Voraussetzungslosigkeit*, è colpire a morte — come mostra Spirito — il principio della libertà, è propagandare una nuova religione della intransigenza e dell'intolleranza, la «religione del Dialogo» per l'appunto, che ha il suo *Sollen* nella Volontà d'intendersi (in maiuscolo!) di cui Calogero sarebbe il sommo sacerdote. Spirito vede perciò nel principio calogeriano del dialogo un ritorno o ricupero sotterraneo della metafisica e dell'Assoluto soprastorico e quindi un salto dalla ragione nella fede: la Volontà d'intendere non è una teoria che possa raggiungersi con la riflessione, non è qualcosa che possa dimostrarsi: è una scelta messa fuori discussione, una illuminazione assoluta, che divide e dividerà sempre i santi dai dannati.

Lo strano è (ma poi è tanto strano?) che sia proprio Spirito a trovare Calogero irretito ancora nella metafisica e nella teologia con la postulazione del "soprastorico": ch'è il principio appunto del dialogo con cui si dovrebbe fare il decisivo *Anfang*. Per suo conto Spirito fa il punto di partenza da una considerazione storica, cioè dalla constatazione che gli uomini, di fatto, hanno trovato un modo d'intendersi al di là di ogni religione e di ogni filosofia; cioè che di fatto il mondo, ormai da tempo, va unificandosi da oriente a occidente, da nord a sud, e che la forza unificante non è data da un mito o da un'ideologia bensì dalla scienza e dalla tecnica che diventano effettivamente l'unica valida piattaforma di consistenza e di unificazione degli uomini. Questo, perché le « religioni e le filosofie dividono, la scienza

unisce »: vale a dire, mentre nella filosofia e nella religione l'accordo diventa impensabile, nella scienza un accordo sostanziale è la regola, tanto è vero che il mondo per mezzo suo già si sta unificando. Seguiamo dunque, invita Spirito, il modo di conoscere e di fare che è proprio del metodo scientifico, perché esso dà prova di condurre a quel consenso che altrimenti non si verifica: perché, anche nell'eventuale dissenso, la scienza per le sue ipotesi ed i suoi problemi, per i suoi dissensi e le sue controversie, non porta a fare guerre, a spargere sangue, ad uccidersi. Così alla demitizzazione della religione, deve (e di conseguenza) seguire la demitizzazione della filosofia per ricuperare quel sapere dei fenomeni ch'è il campo proprio della scienza e che propriamente può convenire all'uomo-fenomeno nella sua avventura storica.

Non sarebbe esatto vedere in quest'uscita senza possibilità di ritorno dell'uomo dalla filosofia, dall'illusione dell'assoluto filosofico, un semplice ritorno dall'ultimo al primo Spirito, dello Spirito ch'era fino a poco fa il teorico della "filosofia come amore" allo Spirito pragmatista dei primi anni; piuttosto si tratta dell'estrema coerenza e consapevolezza di tale amore che cerca appunto il continente in cui esso si eserciti senza possibilità di offesa e sopraffazione di nessuno, da parte di chicchessia. Agli antipodi di Heidegger, che vede nel predominio della scienza e della tecnica, il risultato inevitabile della perdita dell'essere e della libertà, lo sviluppo dello spirito umano deve riconoscere in esso l'ultimo ed unico continente in cui la libertà ottiene diritto ed il rispetto che le conviene.

E' difficile, ci sembra, attaccare Spirito sul piano della coerenza ultima del principio d'immanenza: l'unico varco aperto era e rimane quello del "cominciamento" al quale lui stesso aveva invitato, ma senza esito, il suo partner ch'è rimasto inchiodato al palo del suo moralismo assoluto. Il vuoto che l'uomo assume in sè nel suo primo muoversi della riflessione è l'aspirazione di libertà senza limiti e, nella dimensione umana, è la volontà di essere nel mondo nell'unico modo umano incontrovertibile che possa porre l'uomo fuori di ogni mischia nell'unica pacifica e legittima competizione, quella della scienza nella quale, del resto, l'umanità contemporanea si è già messa e sta camminando con rapidi passi.

Come già dichiaravo nel 1965 (nel mio intervento al dibattito) (2), considero questa controversia sul "dialogo" come l'episodio più saliente della filosofia italiana post-bellica e questo soprattutto per la sua radicalità la quale scavalca, non solo il

(2) *Ideale del dialogo o ideale della scienza?* ed. cit. p. 324.

Gentile di *La mia religione* (1943), ma anche ogni scivolamento nel moralismo formale per chiudere, dopo due millenni e mezzo, la parentesi metafisica e restituire la coscienza umana all'essere del mondo ch'è fatto per lei e ricuperare in esso l'unica possibile autenticità dell'uomo.

Se non che Spirito, proprio in quei giorni (tra il 1964-65), veniva scavalcato in questa *reductio ad nihilum* o *destructio philosophiae* che dir si voglia, nientemeno che all'interno della Università Cattolica di Milano da E. Severino, con una radicalità la quale, anche nell'attuale panprassismo o frenesia distruttiva di ogni logo, sembra difficilmente superabile. E non a caso il Severino ha offerto alla stessa Rivista diretta da Spirito l'ultima esposizione della sua *fin de non recevoir* di ogni metafisica e religione che facciano capo ad un logo qualsiasi della tradizione d'Occidente, *in primis* del Cristianesimo storico. La polemica, piuttosto fiacca in verità, seguita al caso Severino, non ha fatto che mettere più in vista l'equivoco dell'indirizzo teoretico dominante nell'Ateneo cattolico, — quello di conciliare l'immanentismo postcartesiano con la trascendenza cristiana — e la coerenza ferrea del Severino. Ed è ciò che rende ancora più appassionante l'alternativa di Spirito.

Spirito e Severino stanno agli antipodi. Spirito, pensatore laico che rispetta la coscienza religiosa, indica nello sperimentare infinito della scienza il fondo del mistero religioso ed il campo dell'unica verità e salvezza possibile; Severino, allievo e docente dell'Università Cattolica, considera in blocco la scienza, la filosofia, il marxismo, tutto il Cristianesimo storico... nella medesima "area del nichilismo occidentale" ossia della perdita radicale della verità originaria ch'è l'Essere uno e immutabile: là l'esasperazione riflessiva della perdita del logo, qui l'esasperazione decisiva del ricupero del logo e del non-logo. Nell'infuriare della demitizzazione e nelle prospettive a getto continuo delle nuove « teologie della morte di Dio », che percorrono in tutti i sensi la cristianità post-conciliare, doveva venire dall'Università Cattolica, sorta per difendere il pensiero ed i fondamenti della ortodossia cristiana, l'affermazione radicale — ed a mio avviso non più superabile — del principio moderno della nientità formale del *cogito* e la demolizione — non più ricuperabile — della metafisica! Poiché lo stesso Spirito, postulando una verità identica per tutti e optando per la scienza come sfera del colloquio dei competenti, rimane pur sempre ancorato al "logo di un contenuto" — quello incontrovertibile della scienza, per l'appunto — mentre Severino, come vedremo, parte ovvero fa leva sulla negazione della *terra* (il mondo) ch'è il campo e l'oggetto proprio della scienza per riportarsi all'essere vuoto e postulare l'ap-

parire puro trascendentale come l'unico campo di presentarsi dell'ente ovvero come il suo orizzonte trascendentale.

Problematicismo trascendentale, che Spirito sembra abbia superato e abbandonato (o trasfigurato, se così piace) per chiedere asilo alla certezza della scienza. Il cammino del Severino si presenta più radicale, più sconcertante, più inatteso, ed a mio avviso esso è anche il più coerente nello andare a fondo del principio moderno ed insieme è il più paradossale come quello che all'origine nasce (e si professa) dentro l'istanza dell'Assoluto e del mistero cristiano della salvezza (3). Insofferenza e ribellioni alla tradizione dogmatica hanno costellato sempre il cammino della coscienza cristiana, anche in questa prima metà del secolo (modernismo) per esplodere in quest'epoca post-conciliare. Fermenti molteplici e di derivazione eterogenea ed opposta — quali il principio della soggettività della fede senz'autorità di Lutero, il *cogito* moderno portatore dell'identità di essere e pensiero, l'inarrestabile avanzare della prassi e della scienza sperimentale, il fascino invincibile esercitato sull'uomo dal divenire del *Wille zur Macht* di Nietzsche a confronto della verità dell'essere... — hanno generato una forma di noia della speculazione sull'Assoluto e prodotto un'estenuazione del logo puro portato da Eraclito e rivelato nel IV Vangelo. L'elemento apollineo ha dovuto cedere, inerme, di fronte allo scatenarsi irresistibile dell'elemento dionisiaco.

La vita non deve conoscere pause o spazi vuoti, riservati alla contemplazione della verità in sé e isolati nell'atmosfera rarefatta e intatta del suo apparire in stessa. E la stessa rivelazione cristiana deve calarsi nel divenire storico dell'uomo e, dimessi i panni curiali della maestà della tradizione, configurarsi nell'avventura temporale dell'uomo senza dogmi e definizioni che isolano la verità dalla vita. Ovvero la fede è quel che deve essere, soltanto quando s'identifica con l'esistenza e con l'articolarsi temporale della libertà.

Bisogna tagliare corto con le opposizioni e le distinzioni, che sdoppiano e frantumano il reale, come quelle di essenza ed essere, di forma e contenuto, di senso e ragione, di natura e grazia, di ragione e fede... Si chiami come si vuole questo processo — demitizzazione, secolarizzazione, dissacrazione che culmina nella sdivinizzazione (*Entgötterung*) della natura e della vita... — esso esprime soprattutto la passione dell'unità e dell'immediatezza della verità, indica la volontà risoluta di attenersi all'incontrovertibile, esprime la nostalgia infinita e ossessiva di superare la dualità — tensione di atto e contenuto, di materia e forma,

(3) Allora, oggi non più.

di essenza ed essere... da cui l'uomo si sente dovunque avvinghiato in un solo destino. Al di qua e al di là di ogni dualismo, dovunque, sia realistico come idealistico, l'intera tradizione filosofica, e con essa la teologia e l'insegnamento ufficiale della teologia — il Cristianesimo storico — si trova perciò fuori strada. Tutto quindi da rifare... cioè da riscoprire e da ripresentare. Ed il Severino si è messo all'opera con il proposito di andare fino in fondo: e bisogna convenire che l'ha fatto con tutto l'impegno.

Il cammino vuole essere quello speculativo autentico del "ritorno al fondamento" (il *Rückgang in den Grund* di Heidegger) e quindi controcorrente: non da Cartesio a Kant e ad Hegel e da Hegel a Heidegger... ma viceversa dai moderni ai Greci fino a Parmenide, come ha fatto Heidegger, non però al modo di Heidegger: il punto di volta è l'identità hegeliana di essere e nulla che fa dell'uomo il luogotenente del nulla (*Platzhalter des Nichts)* (4) fino a capovolgere il vecchio assioma *ex nihilo nihil fit* in *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Il punto di volta del Severino è diametralmente opposto, precisamente perché in questa appartenenza del nulla all'essere che considera soggiacente ad ogni dualismo, egli vede la causa e l'essenza del nichilismo ch'egli rimprovera alla cultura occidentale di ogni tendenza e colore.

Ma c'è di più. Egli non teme di mettere le mani sullo stesso Parmenide, di contestare la distinzione della *doxa* dalla *epistème* ossia di farsi reo di un "parricidio" ben più grave di quello di Platone che ha fatto irrompere all'interno dell'Uno-Essere, salvandole alla *alètheia,* le determinazioni che Parmenide aveva lasciato fuori come preda della *doxa* del nascere e del morire. Si tratta di salvare, senza più tradimenti, l'identità dell'essere come unico garante della verità e della libertà perché essa esprime l'identità speculativo-pratica di libertà e verità. E' un internarsi del pensiero nell'essere e dell'essere nel pensiero, come dell'Uno nel molteplice e del molteplice nell'Uno, non come processo di *divenire* nel senso di *passaggio* dal non essere e dal non avere ma di un "divenire" ch'è apparire e successione di apparire, di apparire e di scomparire come "occasioni" od eventi dell'essere. La categoria di causa è stata la rovina dell'Occidente poiché, mentre pretendeva di dimostrare l'esistenza di Dio, essa ha portato alla volontà di potenza ed alla produzione della bomba atomica.

---

(4) Cf. *Was ist Metaphysik?,* V. Aufl., Frankfurt a. M. 1949, p. 26. Heidegger precisa subito che l'identità non è però presa, come in Hegel, dall'indeterminatezza e immediatezza dell'essere e del non essere, ma dal fatto che "l'essere stesso" *(das Sein selbst)* è essenzialmente finito *(im Wesen endlich ist).*

re mus e um p Venite V Uicta

IDENTES ioseph

loquebantur mutu

ecce somniator u

um et uideamus si prosint u

Cumque uidissent ioseph fratres sui qu

fratribus plus amaret ut odiebant eum n

quam pacifice loqui ei inde et dicebat

Lettera V, c. 156 r.

mm. 55 x 60. Lettera V in giallo-oro, con motivi geometrici, racchiusa in com parti verdi, ocra, blu; racemi e foglie di acanto, in verde e rosso su fondo blu

Qui si potrebbe evocare il principio hegeliano che « ... il pensiero, come concetto libero, è ora libero anche quanto al contenuto » (5): con la differenza però che, mentre Hegel arriva (perciò dice *auch* - « anche ») all'identità di forma e contenuto, e perciò alla libertà pura, grazie alla mediazione e quindi mediante l'intervento della negatività, per Severino l'identità — e con essa la verità e la libertà — o è data *subito* e *sempre* e *tutta* di botto o non è data mai, non è *possibile averla* mai, cioè come risultato.

Ed in questo Severino sta agli antipodi di Hegel, non meno che di S. Tommaso e dello stesso Parmenide come si dirà. Il suo *Ritornare a Parmenide* — ch'è forse lo scritto più stimolante della filosofia italiana contemporanea — è un *lucus* a *non lucendo*, una contraddizione col pensiero del Parmenide storico da capo a fondo: il Severino stesso lo dichiara, ma protesta ch'è l'unico modo per conciliare Parmenide e strapparlo alla minaccia della stretta mortale del nulla che si annida per la *alétheia* nella duplicità di *doxa-epistéme*. Gli è che Severino ha capovolto la logica tradizionale: l'essere non ha semplice funzione di copula (Aristotele) o forma (Platone), ma è il soggetto stesso — nel senso però del superamento della duplicità di soggetto-oggetto — come l'unico soggetto-oggetto della verità da cui escono ed in cui rientrano i fenomeni dell'apparire e dello scomparire. Si tratta ancora che la verità e la libertà non possono attendere per "divenire": il loro unico destino è di "essere" ossia di porsi anzi di pro-porsi. Di qui la condanna senza appello sia del Cristianesimo così come del comunismo, della scienza come della tecnica e dell'intera civiltà che ci ha portati all'imminenza del caos e della morte totale.

Non a caso perciò Severino, e proprio nello scritto al Convegno romano « *Sul Nome di Dio* », fece il suo incontro con la "Teologia della morte di Dio" ch'è il condimento di obbligo di tutti i simposi a cui nel post-concilio si abbandonano allegramente filosofi e teologi d'ogni tendenza. La realtà è che siffatto mostro di una « teologia senza Dio » e di uno sdoppiamento radicale della coscienza pro e contra Dio è il punto di arrivo della cosiddetta "Teologia dialettica" (6) ossia della considerazione di Dio attinta dall'opposizione e contraddizione, sempre posta e mai risolta o risolvibile, della coscienza protestante ai vari livelli (morale, religione...).

(5) « Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem *Inhalte* nach frei » *(Enc. der philos. Wiss.* § 468). Perciò Hegel subito precisa che quest'intelligenza, che si conosce come principio determinante del contenuto, è "volontà" *(Wille)*.

(6) Cf. C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 383 ss.

E così con la Teologia della morte di Dio, e con la sorella gemella ch'è la "morale secolare", o morale della situazione, cala il sipario della tragedia dell'uomo, risucchiato ormai senza speranza di salvezza dall'errore e dal male, smarrito nella notte di Dio sul mondo. Non stupisce perciò, sotto questo aspetto almeno, che i baldanzosi seguaci della filosofia analitica denunzino come prive di senso tutte le cosiddette "filosofie pure" e soprattutto quelle della negatività pura quali l'idealismo metafisico ed i suoi cascami, soprattutto l'attualismo, l'esistenzialismo laico, il marxismo, la fenomenologia... — compresa quindi la nuova sacrilega e insana teologia del neomodernismo.

Non a caso allora un termine, all'apparenza giornalistico ma paradossale e assurdo, come quello di "Teologia della morte di Dio", può essere indicato come il paradigma di una teologia fallita e la conclusione tragica di una strada sbagliata: questa è la diagnosi anche di Severino e la sua condanna, come si è accennato e come meglio si dirà, non conosce mezzi termini. La responsabilità della fuga di Dio dall'uomo è la fuga dell'uomo da Dio a causa della « meta-fisica » e della teologia legata secondo Severino alla semantica metafisica a causa cioè della mediazione di un'affermazione di Dio affidata al "mondo" concepito come altro da Dio e rivale con lui nell'essere. Anche qui Severino può dirsi d'accordo con i fautori della filosofia analitica nell'iconoclasmo ad ogni metafisica, ma vi arriva per altro cammino o piuttosto vede il medesimo cammino in proiezione opposta ch'è di far scomparire il mondo per far posto al rivelarsi di Dio: ma questo fin quando egli è rimasto alla U. C., poi ha dovuto approdare all'ateismo come gli altri figli dell'immanenza.

L'itinerario del Severino è paradigmatico: senza scosse o colpi di folgore, senza crisi di conversione o preoccupazioni apologetiche di nessun genere, egli pensa solo a tirare dritto affondando la lama del principio dell'identità di pensare ed essere fino in fondo per ritrovare la "struttura originaria" (7).

(7) E' il titolo dell'opera principale (Brescia 1958. Sarà citato con la sigla: SO) alla quale il Severino si rifà con insistenza nei recenti scritti del ciclo parmenideo: *Ritornare a Parmenide*, RFNS 1964, pp.137-175 (RP); *Ritornare a Parmenide:* Poscritto RFNS 1965, pp. 559-619 (PS); *Il sentiero del giorno*, GCFI 1967, pp. 12-65 (SG); *La terra e l'essenza dell'uomo*, GCFI 1968, pp. 339-400 (TU); *Risposta ai critici*, RFNS 1968 pp. 349-376 (RC). Importante come risoluzione teoretica della SO è il gruppo di *Studi di filosofia della prassi* (Milano 1962 SP) e per la continuità della lezione heideggeriana, iniziata con la tesi di laurea: *Heidegger e la metafisica* (Brescia 1950, HM), lo studio: *La parola di Anassimandro*, RFNS 1963, pp. 147-166 (PA). Per la critica al Cristianesimo si rimanda soprattutto ai due fascicoli della dispensa universitaria: *Appunti di Filosofia Morale* dell'Anno Accademico 1967-68 (FM. I, II), che prepara la relazione al Convegno romano sul "Nome di Dio" del gennaio 1969: *Sul significato della Morte di Dio*, in "Atti..." a cura di E. Castelli, (Roma 1969, pp. 383-394 MD).

E' una scrittura, la sua, di supremo distacco da tutto e da tutti, che persegue fino in fondo la "coerenza dell'identità" a tutti i livelli della coscienza: quindi una filosofia della "presenza pura" si dovrebbe dire, senza dimensioni e tutta *aeterno modo*, senza escatologie di nessun genere che non sia il divenire stesso.

E' una filosofia che vuole vincere ma che avverte, qualche volta, la propria paradossalità e la difficoltà di poter convincere ossia di persuadere gli uomini a buttare a mare — credenti e miscredenti, realisti o idealisti... — tutto lo sciocchezzaio dei sistemi di filosofia e degli aggeggi della civiltà della tecnica che fanno l'orgoglio e il vuoto dell'uomo contemporaneo. Per me l'opera del Severino è una cosa molto seria e più che di critica, sull'uno o sull'altro punto, o (meno ancora!) di richiamo alla coerenza (su questo egli batte in anticipo tutti i suoi critici!), essa ha bisogno di comprensione e di collocazione. Per me (e per lo stesso Severino, del resto, se ho ben capito) essa si collega, tanto per il principio come per il metodo, sulla linea del maestro Gustavo Bontadini come la conclusione, inevitabile e inconfutabile (malgrado le reazioni ed impazienze dello stesso Bontadini), di quel cerchio intenzionale ch'è l'identità gentiliana di essere e pensiero come atto puro.

Nel fondo quest'ontologismo dell'apparire trascendentale s'illumina nella perdita radicale della metafisica (già indicata da Heidegger) nella convergenza, operata dal Severino, della distinzione scolastica di essenza e di esistenza e della distinzione moderna di apparenza e realtà, una distinzione — questa come quella — che sottende l'identità reale dei termini perché unico è il soggetto, l'uomo come universalità del divenire reale, come la processualità trascendentale che prende il posto di Dio stesso (8).

(8) Per mantenere a questo saggio la sua forma originale, non ho preso in considerazione gli scritti recenti del periodo veneziano di S. che segnano il « passaggio » all'ateismo radicale: ma il passaggio riguarda soltanto la semantica che dà ora la piena coerenza al processo teoretico nella sua *reductio ad fundamentum*. Ne farò un cenno, come spero, in una Postilla finale.

Capitolo I

URGENZA DELLA "DESTRUCTIO THEOLOGIAE UNIVERSAE"

Il proposito esplicito nella posizione del Severino è precisamente di operare il « ritorno a Parmenide » muovendo dal pensiero moderno, vale a dire approfondendo: *a*) anzitutto (aspetto negativo) la denunzia di « oblio dell'essere » (*Vergessenheit des Seins*) che Heidegger da più di mezzo secolo (a partire da *Sein und Zeit* del 1927) vien facendo al pensiero occidentale, compreso espressamente quello cristiano, e svolgendo — *b*) poi (aspetto positivo) la dialettica moderna dell'unità dell'essere e dell'apparire, del finito e dell'Infinito, delle parti e del Tutto..., secondo uno schema ferreo e preciso che segue soprattutto la linea di Spinoza, Hegel e Gentile. E' in funzione di questi due momenti del metodo, negativo e positivo, che il Severino delinea, *ormai da due decenni*, le sue posizioni radicali senza perplessità o pentimenti di nessun genere. Egli va subito al nocciolo dei problemi.

1. - *L'assurdo delle "prove" dell'esistenza di Dio.*

Severino considera infatti ogni tentativo di dimostrazione dell'Essere necessario come « l'effetto della dimenticanza del senso dell'Essere». E perché? Per la ragione che l'Essere che si affaccia al pensiero e nell'esperienza è lo stesso Essere necessario e l'Essere necessario, per il Severino, coincide con lo « Essere stesso » ch'è identificato con Dio: a differenza di Heidegger (1), per il quale l'Essere stesso non è Dio ma l'atto semplice dell'apparire, poiché Dio si rivela fuori della filosofia cioè nella sfera del Sacro. Ora, secondo il Severino, non si può distinguere per l'Essere (= Dio) il *per se notum quoad se* dal *per se notum quoad nos:* l'errore della metafisica è stato di cercare e di voler dimostrare ciò che stava dinanzi ossia « quanto le stava dinanzi agli occhi ». L'errore è di non aver visto che « ... l'incontraddittorietà dell'essere è il sapere originario, l'immediato che, come tale, non tollera nemmeno la possibilità, la supposizione della propria negazione, tale possibilità essendo già essa negazione di quella immediatezza e originarietà ». Questa pretesa di « dimostrare » l'esistenza di Dio è il segno della caduta dell'essere, è

(1) « Das Sein-das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund » (M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, Bern 1947, p. 76). Ma i riferimenti a Dio, nei vari scritti di Heidegger, restano ambigui e segnati fin da giovane dall'idealismo di Schelling-Hegel (Cf.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 82).

« .... la grande barbarie del pensiero » (RP 150). Quindi si deve dire che Severino lascia da parte le prove tomistiche e ritorna al cosiddetto *argomento ontologico.* Il suo procedimento però è più radicale, non solo rispetto a quello di S. Anselmo, ma anche a quello dei moderni come Cartesio, Spinoza, Leibniz e dello stesso Hegel: infatti tutti costoro cercano di « provare » l'esistenza dell'Assoluto mediante un processo dialettico e quindi mediante un "passaggio" dal finito all'Infinito (sia pure interno al pensiero stesso). Nell'argomento ontologico l'esistenza non è assunta secondo quella valenza trascendentale, onde essa significa il puro non essere un nulla, ma è intesa *quel certo particolare modo* di esistere, che è l'esistenza *in rerum natura* (o come ente extramentale) e in modo ch'essa convenga in proprio conto all'Essere perfetto secondo la perfetta identità di essenza ed esistenza (PS 561-563).

Per il Severino invece non c'è distinzione fra l'ordine ideale e quello reale così che l'affermazione dell'Assoluto è assolutamente immediata e coincide con l'affermazione stessa dell'Essere e del primo principio. Dio, ch'è l'Essere stesso, è *principium et finis* del conoscere: « Per questo lato... il principio di non contraddizione è già lo stesso argomento ontologico: l'immutabilità o assoluta permanenza dell'intero — ossia l'intero in quanto assoluta permanenza —, è infatti lo stesso Essere assoluto; ovvero la posizione dell'immutabilità dell'intero, l'apertura della concreta immediatezza logica, è la stessa presenza dell'Essere assoluto » (SO 389) (2). Il testo può dare la chiave dell'orientamento di fondo del pensiero del Severino come il più radicale ritorno a Parmenide nella storia del pensiero, immerso però nell'attualismo moderno.

Vi si afferma infatti: *a*) che l'affermazione di presenza dell'Essere («l'essere è») esige e coincide con la sua non contraddizione («il non essere non è»), quindi *b*) che tale presenza dell'Essere esige la permanenza assoluta e l'immutabilità dell'intero (altrimenti l'essere non è), e così *c*) tale intero permanente è lo stesso Essere assoluto, in modo da poter (e dover) affermare *d*) che l'apertura (= presenza) della concreta immediatezza logica è (coincide con) la stessa presenza dell'Essere assoluto. E Severino conferma: « L'essere è immutabile: in certo senso si può dire che la metafisica ha qui il suo inizio e qui il suo

(2) Per il Severino allora la verità « Deus est », non può essere di evidenza intrinseca *(quoad se)* se non lo è anche e anzitutto di evidenza estrinseca *(quoad nos)*, per la ragione che non v'è un medio fra l'Essere e il suo « è » (PS 574). Di qui la critica e la ripulsa aperta delle cinque vie tomistiche (RP 15 s.; PS 569 ss., 174; e già — lo ricorda lo stesso Severino in PS 574 — in: SO, cap. V, § 5, p. 111, nota 14) che diventano il paradigma della metafisica razionalistica e della dimenticanza dell'essere.

concludersi » (SO 392). Vedremo nella parte analitica la coerenza di siffatte affermazioni.

Qui tocca insistere sul significato di quest'affermazione — ch'è la forma più radicale dell'argomento ontologico — e quindi la negazione ossia la sconfessione o denuncia di tutte le cosiddette « prove » dell'esistenza di Dio le quali per il Severino costituiscono lo *scandalo* supremo di tutta la filosofia. E perché? Perché con esse la filosofia — risponde Severino — « ... ha cominciato a cercare quanto (invece) le stava davanti agli occhi »; poiché — se con Parmenide, l'Essere è e non può non essere e se, come già sappiamo secondo Severino, l'Essere non può essere che Dio stesso (2ª) — «domandarsi "se esista" l'Essere necessario significa affermare la contraddittorietà dell'essere, la sua identità col nulla »: la *dimostrazione* di un essere necessario va alla ricerca e presume di trovare un "medio" che connetta al positivo la negazione del negativo. Di qui la formula negativa del nuovo argomento ontologico: « L'essere non è non-essere » (e, appunto, non è nemmeno un non esistere): è questa la formula del principio di non-contraddizione ch'è *insieme* l'affermazione dell'Assoluto ossia dell'esistenza di Dio. L'argomentazione è puramente formale e tautologica: secondo il Severino nella proposizione indicata (« L'essere non è il non-essere », equivalente all'affermazione dell'esistenza di Dio) il predicato è « la negazione del negativo ("non non-essere"), e come tale conviene per sé, immediatamente, al soggetto (l'essere).

Affermare un medio tra il soggetto e il predicato, significa non vedere l'originalità di questa predicazione, significa problematizzare la stessa immediatezza della verità e quindi negarla. La dimostrazione dell'immediato non è solo una petizione di principio, ma è negazione dell'immediato, giacché, se si sente il bisogno di un medio, ciò vuol dire che il predicato è visto come qualcosa che, *come tale*, può convenire come può non convenire al soggetto; e, in questo caso, vuol dire che il negativo è visto come qualcosa che, in quanto tale, può identificarsi al positivo — (come, certamente, può non identificarsi: ma qui interessa rilevare la circostanza in cui è lasciata sussistere l'identità dell'essere e del nulla). Dimostrare che il positivo non sia negativo significa incominciare con l'identificazione del positivo e del negativo. Ma nella proposizione: "L'essere non è non-essere" non si nega che solo in certi casi il positivo non sia negativo: la negazione è trascendentale, riguarda cioè il positivo in quanto tale. In questa proposizione si esclude quindi, *insieme*, che l'essere non sia, che vi sia una situazione in relazione alla quale si possa

2a) Il Severino, dopo il passaggio a Venezia, ha abbandonato (e con coerenza) ogni riferimento del discorso filosofico a Dio.

dire che l'essere non è (e tale situazione è appunto il "tempo", in relazione a cui ci si illude di poter dire: "Quando l'essere non è"). In questa proposizione — che esprime la verità originaria dell'essere — si esclude quindi che esista un essere non necessario. Dimostrare che esiste un essere necessario vuol dire dimostrare che l'essere non è non-essere, e quindi vuol dire incominciare con l'identificazione dell'essere e del non-essere (RP 151) (3).

Si tratta pertanto di un'affermazione massiccia e inequivocabile dell'identità dell'essere e di Dio, ch'è il senso immediato del primo principio e quindi non conseguenza ma fondamento ed essenza dell'incontraddittorietà dell'Essere: « L'uomo è il luogo in cui Dio — cioè l'essere — si mostra » (SG § 16, p. 35). Quando Parmenide afferma che l'Essere è, quell'Essere (forse) è Dio, con la differenza — come diremo — che l'Essere del Severino, al seguito di Spinoza, Hegel e Heidegger, è unità di positivo e negativo.

2. - *Identità dell'Essere e di Dio* (denunzia della "invenzione platonica del mondo").

Al fondo della posizione di Severino sui rapporti fra l'uomo e Dio sta la critica al dualismo della metafisica occidentale di mondo e Dio, di finito e Infinito, di contingente e Assoluto... dove il primo termine (si badi bene!), *per garantire la distinzione,* implica in sé il «nulla»: di appartenere al nulla, di essere creato dal nulla, di poter ritornare al nulla. Così si nega l'inconciliabilità di essere e nulla ed è tolto il fondamento stesso del principio di non contraddizione. Mentre Parmenide lo aveva relegato come non-essere nella sfera della *doxa,* negando il mondo, Platone e Aristotele — e dopo essi tutta la filosofia occidentale, tanto realista come idealista — hanno

(3) Segue nel testo la critica alla (III.a) via tomistica che dimostra (dalla esistenza del contingente) l'esistenza del Necessario, nella quale Severino individua l'assurdo comune a *tutta* la metafisica venuta dopo Parmenide, cioè la ammissione della contingenza che implica la possibilità (per l'essere) di essere e di non essere. Questa caduta dell'essere nel non-essere è attribuita da Severino a Melisso. La perdita della verità dell'essere, come precisa il Severino ai suoi critici, è attestata inoltre « dalla tesi tomistica dell'identità di essenza e di esistenza in Dio » (PS 574, nota). Ma il plesso di essenza-esistenza e, la conseguente nozione di *contingenza* abbracciante tutto il creato come tale, anche i soggetti spirituali (« necessari per partecipazione », quindi liberi ed immortali secondo S. Tommaso), è proprio della scolastica decadente, trasmesso al razionalismo (Cartesio, Spinoza, Leibniz, Wolff...) e all'idealismo (Kant, Hegel, Schopenhauer...) fino ad Heidegger di cui S. è ora il comodo beneficiario. S., come Bontadini e gli Scolastici, non distingue la III dalla IV via tomistica e S. Tom. parla sempre di *esse* e non di « esistenza » (cf.: C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio,* Roma 1967, p. 146 ss.). Le critiche di Bontadini, riprese dal S., toccano gli Scolastici e Neoscolastici... non S. Tom.!

sostenuto che la negazione del mondo non è necessaria (PA 166): così, invece di fissare l'Essere e fondarsi sull'Essere, la filosofia si è assunta con Melisso, il compito assurdo di « salvare i fenomeni» «*sózein tà phainómena*» (4). Invece con l'istanza originaria dell'essere, nella misura in cui il principio della filosofia antichissima è *arché*, e cioè il grembo da cui nasce il mondo, *esso è il modo originario in cui la filosofia pensa Dio* (PA 152) nel Tutto e nell'interno della *physis*.

E' questo, continua a ripetere Severino, il punto critico dell'intera storia dell'Occidente. L'invenzione del "mondo" ha ridotto l'uomo, e per esso la verità, a *progetto di dominare il mondo* e questo nasce con la grande metafisica greca, non è la novità dell'età Rinascimentale. Le parole d'ordine diventano allora "produzione" e "distruzione". La logica della potenza, cioè la persuasione che esista un mondo su cui l'uomo si propone di esercitare la propria potenza, viene dai Greci (5). E così la storia della filosofia non è una galleria di opinioni, ma all'opposto essa è il solidissimo costituirsi della fondamentale alienazione dell'uomo (FM I, 41 s.) e l'efficienza di quest'alienazione è stata la ragion d'essere e la forza della metafisica.

Dopo invece, *col dualismo*, l'Essere si "aliena" (questo termine di origine hegeliano-marxista è proprio del Severino ed è assai efficace per rendere il suo pensiero) nel mondo in quanto «si sdoppia» (*sich entzweit*, direbbe Hegel) in Dio e mondo e con Platone Dio diventa un ente privilegiato: si comprende allora perché Dio per il Severino è inteso dalla metafisica come "condizione" del mondo ovvero come ciò che rende possibile il mondo, così come le forze, che portano l'uomo e la natura nel "mondo", sono le stesse che lo portano a "Dio" o lo distolgono da "Dio". L'introduzione dell'essere del mondo ha rotto per sempre l'equilibrio del pensiero e compromesso l'assolutez-

(4) L'espressione — è lo 'slogan' del Bontadini nella sua polemica contro la critica severiniana del divenire — si trova nel platonico Simplicio in un contesto del tutto diverso, anzi opposto, ossia essa indica il limite di verità delle diverse teorie sui movimenti dei corpi celesti (le più celebri erano allora quelle di Eudosso e Eudemo. - Cf. Simplicius, *De coelo*, II 12; Heiberg 488, 19 ss. - Vedi sullo sviluppo dell'intero problema fino a Copernico-Keplero-Galilei: J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips, Berlin 1962, spec. pp. 140 ss., 222 ss.). - Aveva invece colto esattamente, come al solito, il nocciolo della controversia S. Tommaso: « Illorum (degli astronomi antichi) tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur » (*Comm. in libros De coelo et mundo*, lib. II, lect. 17, nr. 451; Torino 1952, p. 226 a).

(5) Ma perché non richiamare anche la Bibbia (*Gen.* 1, 28)?

za della verità dell'Essere: così il padrone (è la celebre dialettica presentata da Hegel nella *Fenomenologia* e assunta poi da Marx come paradigma dell'alienazione dell'uomo) (6) è inteso o come la condizione che rende possibile la vita del servo nel "mondo", o come ciò che impedisce questa vita. Così il diritto naturale o la morale naturale sono intesi come condizione o come impedimento delle leggi positive costruite dall'uomo per la sua vita nel "mondo", ecc. (SG 51). E' per questo che per Severino il *mondo* costituisce l'essenziale pazzia dell'Occidente, che ormai è divenuta la realtà più solida, visibile e indubitabile: il "mondo" inteso come il processo del comparire e dello scomparire degli enti (PS 592).

Cessa quindi ogni effettiva opposizione fra filosofia realista e idealista, ed il "prassismo" assoluto delle filosofie contemporanee è la conseguenza — anche se il cammino è stato assai lungo — di quella manifestazione o violazione iniziale dell'incontraddittorietà dell'essere che ha portato a quell'ontologia ossia a quel concetto dell'essere legato al nulla (comune a Melisso, Platone, Aristotele, Hegel fino a Marx e ad Heidegger) che consente anche di affermare che l'essere non è oggetto di contemplazione ma di una prassi infinita (RP 152).

Si tratta allora che la verità dell'Essere è solidale dell'*identità* dell'Uno e dei molti, la sua immutabilità è nell'identità delle parti col Tutto e con l'Intero: questo va inteso nel senso più forte e incontrovertibile. E il Severino si esprime su questo con la più esplicita chiarezza. In quanto ogni cosa del mondo — un albero, una casa, il cielo... — quando si presenta si deve dire che è e non può accadere che non sia, allora ogni essere prende volto divino, rivela Dio, è Dio stesso. L'espressione non è da prendere soltanto in senso metafisico o analogico, ma secondo la fermezza della forma categorica dello « è »: « In quanto questo albero, con questa sua forma e colori, è e non può accadere che non sia, già questo albero è *theion*, se *theos* è l'essere nella sua immutabile pienezza. L'essere, tutto l'essere, visto come ciò che è e non può non essere, è Dio. E quando l'essere parla di sé, dice appunto: *Ego sum qui sum* (*egò eimi o on*, *Ex.* 3, 14) (7); che è la più alta espressione speculativa contenuta nel testo

(6) « Der Herr bezieht sich *auf dem Knecht mittelbar durch das selbständige Sein*... Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding* » = Il padrone si rapporta al servo mediante l'essere sussistente... Parimenti il padrone si rapporta alla cosa mediante il servo (*Phänomenologie des Geistes*, B IV: Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft; ed Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 147). Il Severino tocca espressamente la dialettica hegeliano-marxista di servo-padrone in FM I, 5 ss.

(7) L'espressione assunta, com'è noto, da E. Gilson a fondamento della sua *métaphysique de l'Exode* (cf. *L'esprit de la philosophie chrétienne*), è stata ridimen-

sacro. A Dio non si arriva; non si giunge a guardarlo dopo un esilio o una cecità iniziale: appunto perché Dio è l'Essere, di cui il logo originario dice che è e non può non essere, ossia è « il contenuto della verità originaria, nella misura in cui questa si costituisce come affermazione che l'essere è » (RP 173).

Non si tratta quindi, in questo « passaggio » che procede dal presentarsi dell'essere all'affermazione dell'Assoluto, di una dimostrazione (S. Tommaso) o di una mediazione (Hegel), ma solo di riconoscere Dio nell'Essere: a questo modo (è la nuova forma data dal Severino all'argomento ontologico) Dio è il contenuto della verità originaria, in quanto essa è *logo* originario e d'altra parte l'intero dell'essere, in quanto immutabile, trascende la *manifestazione* originaria dell'essere, trascende l'*esserci*. Di Dio, per il Severino, non c'è dimostrazione; ma non nel senso che se ne dia immediata esperienza, ossia che Dio appartenga al contenuto originariamente manifesto, bensì nel senso che l'affermazione che "l'essere è" (equivalente a "Dio è") costituisce l'immediatezza e l'originarietà del logo. L'affermazione immediata (nel senso dell'immediatezza del logo) dice che l'essere esiste (= non è nulla) e non può esistere; ma l'essere di cui qui si parla (= l'essere che non può non esistere) è appunto Dio, giacché con questa parola s'intende l'intero del positivo, pensato nel suo esistere e nell'impossibilità della sua inesistenza, ossia s'intende l'essere che compare nell'affermazione: « L'essere è ». Non ha più senso la distinzione nell'ente di *sensus compositus* e *sensus divisus*, nè di atto e potenza, di possibilità e realtà, di essenza ed esistenza... — come diremo più avanti.

Allora "questo essere" — si badi bene! — ha due facce o momenti o significati: come parte e manifestazione è il divenire e l'apparizione, ed è nel tempo...; come tutto è "l'essere in quanto essere" e non è nel tempo perché è l'intero dell'essere e quindi è immutabile e si libra sull'essere diveniente e lo trascende. Si deve ammettere di *ogni essere* (corsivo mio) in quanto essere, che non gli può accadere di non essere e che quindi è eterno, immutabile, necessario. Ossia, precisa Severino, si deve affermare ciò che dal punto di vista dell'aristotelismo tomistico

---

sionata dall'esegesi moderna al senso religioso-morale che sembra richiedere tutto il contesto biblico, quello della promessa di Dio «di essere in mezzo al suo popolo»: «L'être, dans la langue hébraïque, ne désigne pas une perfection conçue statiquement, mais un dynamisme. Dieu se désigne donc lui-même comme l'activité sécourable qui est là quand on l'invoque, qui est et qui sera avec Moïse et avec le peuple » (A.-M. Dubarle, *La signification du Nom de Jahweh*, Rev. des sc. philos. et théol., 1951, p. 13). Senso dinamico esistenziale quindi e non metafisico-statico, come sembra abbia inteso poi — sotto l'influsso di Filone — il neoplatonismo cristiano, lo Ps. Dionigi e con lui lo stesso S. Tommaso (ed ora lo riprende anche Severino!).

può sembrare un assurdo ossia *l'identità del trascendentale* ("l'essere in quanto essere") *e del trascendente* (l'Assoluto e l'Eterno, Dio), che l'intero del positivo (= dello "essere in quanto essere") è il trascendente (cioè Dio). Anche Hegel diceva che « il Vero è il Tutto » e perciò « risultato » (8). E' quella appunto che si può dire l'identità reale-formale di mondo e Dio, all'interno (e sul fondamento!) della distinzione dialettica di apparizione diveniente e di essere immutabile, e l'essere si riferisce ad ambedue. Nell'apparire l'essere è nel tempo (ossia c'è un tempo in cui non c'è); ma l'essere come tale non è nel tempo, sì che tutto l'essere che appare nel tempo se ne sta da sempre e per sempre in beata compagnia con tutto l'essere, al di fuori del tempo. E' in questo senso che Severino si rifà al principio di Anassimandro che « è resa giustizia (*diche*) all'essere che è vittima dell'ingiustizia del tempo (*adichia*)» e con ciò al senso originario della *arché*. E' questo principio secondo Severino che si approfondisce, in momenti distinti, ad opera di Eraclito e di Parmenide ossia che « il positivo esiste solo nell'opposizione »: è la verità più semplice e più profonda che insieme è stata costantemente ignorata dagli interpreti (PA 157) (9). L'essenza della filosofia è allora in quest'ambiguità: dell'*unità* degli opposti, nell'essere, e della *diversità* degli stessi, nel divenire — così che il principio è insieme il trascendentale e il trascendente, come si è detto, in quanto è identità del diverso e il grembo da cui scaturiscono le opposizioni del mondo le quali sono pertanto originariamente unificate nel divino (PA 161). E' così che Severino intende anche la creazione.

3. - *Inconcepibilità e assurdità della « creatio ex nihilo ».*

Bisogna pertanto proclamare, insiste il Severino come punto fermo e cardinale della sua concezione, l'equivoco della dottrina tradizionale della creazione: « L'interpretazione filosofico- teolo-

---

(8) «Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst aus *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; Sämtliche Werke, Bd. II, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig 1937, p. 21. Corsivo di Hegel).

(9) Il Severino radicalizza l'indirizzo dell'ultimo Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in « Holzwege », Frankfurt a.M. 1950, p. 296 ss.; *Logos* (Heraklit, Fr. 50) e *Alétheia* (Heraklit, Fr. 16) in « Vorträge und Aufsätze », Pfullingen 1954, pp. 207 ss., 257 ss.; *Moira* (Parmenides, Fr. VIII, 34-41). Il ricorso a Parmenide appartiene al disvelamento dell'essere come manifestazione dell'essenza del pensiero (cf. M. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen 1954, spec. p. 102 ss., 125 ss. e spec. p. 138 ss., 170 ss.).

gica del significato sacrale della "creazione", sviluppata dall'intera cultura occidentale, si trova radicalmente immersa nella dimenticanza della verità dell'essere. Se la "creazione" viene interpretata in termini di essere e di non essere — se cioè viene interpretata come implicante la possibilità di non essere del mondo (onde di una certa dimensione dell'essere si dice che sarebbe potuta non essere o potrebbe non essere: *vertibilitas in nihilum*) — allora il concetto di creazione è l'esplicita negazione della verità dell'essere. Ma se la creazione viene interpretata come una determinazione che riguarda l'apparire e lo scomparire dell'essere, la creazione è allora «un'autentica *possibilità* della verità dell'essere» (PS 606). Questo, per la ragione fondamentale che all'essere appartiene il non-essere (del divenire) in quanto l'essere si attesta e si manifesta nella sua contrapposizione al non-essere, così come la *epistéme* si afferma nella contrapposizione alla *doxa*. Solo così si può dire che « l'essere è » mediante la mutua necessaria appartenenza costitutiva dei contrari: del non-essere al plesso significante dell'essere, del positivo al negativo... e viceversa. Di qui l'assurdità della creazione (biblica), ignorata del resto sia dal pensiero classico come dal pensiero moderno; giacché, leggiamo, l'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigenza del logo. E, il testo continua: «Il logo esige l'immutabilità dell'essere — esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi non esca e non ritorni nel nulla —, e l'apparire, nella sua verità, *non attesta* che l'essere esca e ritorni nel nulla. L'apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore, che identifichi l'essere al nulla (quasi che il non essere dell'essere non fosse più assurdo se non fosse causato da un dio) — (*in minuscolo nel testo*) —, ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dall'illegittimo intervento della *doxa* » (PS 580). La creazione cioè diventa un assurdo quand'è concepita come un "cominciamento" (dopo il nulla) ossia — per dirla con le più recenti espressioni del Severino — quando dice che « ... una regione dell'essere (*panta*, le cose create di *Giov.* 1, 3) sarebbe potuta essere niente e potrebbe diventare niente» (SG 30), come appunto insegna espressamente la dottrina cristiana della creazione libera.

E tutto questo è coerente senza dubbio; una volta condannato come spurio il concetto di "mondo" (creato) e proclamata la "struttura originaria" della verità come appartenenza scambievole di essere e apparire, non ha più senso parlare di creazione « necessaria (neoplatonismo), né libera (cristianesimo)». Perciò « ... il mondo non è creato da un Dio: il mondo è portato alla luce dall'uomo ad un certo momento della sua storia: è

l'uomo che inventa il mondo » (FM II, 158, Cf. anche: ibid. II, 58).

Il discorso di Severino sulla creazione, cioè sull'impossibilità della creazione *ex nihilo* nel senso tradizionale, presenta una elaborazione compatta e coerente con i concetti ora indicati: se l'Essere è necessariamente il tutto e l'intero in sé immobile (10), che abbraccia tutto l'apparire e si riflette eternamente in esso, la creazione biblica non ha senso. Infatti « l'uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere, intramontabile. In questo senso non è una creatura che, uscita dal nulla, si prepari, nel tempo, ad entrare nell'eternità (o a ritornare nel nulla): l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere. Il tempo e la storia stanno all'interno di questo apparire e costituiscono il processo della rivelazione del tutto » (SG 21). L'errore della concezione della creazione cristiana è la separazione astratta tra le determinazioni e l'*einai* che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide nella forma platonica. Ma se si afferra la verità dell'essere, affermata da Parmenide, « allora di *ogni cosa* si deve dire che, proprio perché non è niente, non può diventare un niente (e non può essere stata un niente) e *quindi è e domina eterna. Tutto è eterno. Eppure* l'essere appare — e in modo altrettanto incontroversibile — come diveniente. Tutto è immutabile; eppure il divenire appare» (PS, 575). E il Severino è deciso (e lo dice!) di andare fino in fondo. « Giacché, continua, una volta che si tiene ferma l'impossibilità che l'essere non sia, non si può tornare indietro ed affermare che il non essere dell'essere non è più contraddittorio qualora sia inteso come quell'annullamento, che è "opera della Potenza e dell'Energia dell'Essere": se l'impercorribile assurdo è che l'essere si annulli, questo dio creatore immaginato dalla ragione alienata è il creatore dell'assurdo » (PS 576, nota 15). Per Severino questa negazione, la negazione di un dio creatore (e Severino per questo lo scrive in minuscolo!) è solidale del superamento del dualismo rovinoso di essere e non essere, di *alétheia* e *doxa* e del concetto (e del rapporto) stravolto di essere e divenire: «L'apparente contraddittorietà del divenire che appare resta tolta non già introducendo l'assurdo di un dio creatore, che identifichi l'essere al nulla (quasi che il non essere dell'essere non fosse più l'assurdo se fosse causato da un dio), ma liberandosi da quella definizione del divenire che appare, che è provocata dal-

(10) Anche questo principio hegeliano che «il vero è il Tutto» e che pertanto il divenire, il particolare... è «fuori» dell'essere, è non-essere..., è un cascame idealistico che il S. ha derivato dal suo maestro Bontadini come si dirà più avanti.

l'illegittimo intervento della *doxa* — dove tale definizione è appunto quella *x* che provoca l'apparente opposizione tra *p*, cioè l'immutabilità dell'essere, e *q*, cioè la presenza del divenire: i due momenti apparentemente opposti della verità » (PS 580 s.).

L'alienazione metafisica soggiacente alla dottrina della creazione come *poiesis* è perciò la conseguenza dell'oblio dell'essere (iniziato con Platone) ossia di ciò che dopo Nietzsche e Heidegger è detto « nichilismo ». « L'alienazione metafisica intende la volontà come la forza suprema che fa uscire gli enti dal nulla e li fa ritornare nel nulla: si tratti della volontà di "Dio" o della volontà dell' "Uomo". Nella civiltà occidentale, dominata dalla metafisica, l'uomo vuole ormai soltanto a questo modo, e si pone come il vero creatore e distruttore dell'essere. *Il pensiero che si libera da questa dominazione sa invece che la volontà conduce l'essere nell'apparire* » (TU 351) (11).

Il principio di Parmenide esige che l'essere e l'apparire, che l'essere e il divenire, si appartengono necessariamente e allora si deve dire che la totalità dell'essere è immutabile, che tutto è eterno e che l'evento trascendentale è eterno (cf. PS 584, 591): così la salvezza è il compimento della rivelazione dell'essere concessa all'eterno apparire della verità dell'essere (TU 371). L'apparire del mondo perciò non suppone o presuppone un nulla da cui il mondo è uscito e nel quale potrebbe finire, ma è sempre — e altro non può essere secondo il principio di Parmenide — che apparire dell'essere così come l'essere è l'essere dell'apparire. Infatti « non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questo apparire e scomparire devono essere *interpretati* come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. Ma anche in questo caso l'annullamento dell'essere è *interpretato*, non constatato. La verità dell'essere, poi, distrugge il fondamento di questa interpretazione, poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storie, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che per prima lo bruciava, anche quella fiamma che si levava per ultima,

(11) Già per Fichte la differenza fra dogmatismo e idealismo era che il primo è prigioniero della necessità e resta chiuso nell'essere *(Sein)*, mentre il secondo procede dalla libertà *Freiheit)* ossia dalla libera coscienza *(freies Bewusstsein)* contro ogni necessità causale ch'è propria del mondo dei fenomeni (cf. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, § 10; Medicus III, 94). A Fichte il Severino ha dedicato un attento (e discusso) studio di ermeneutica filosofica (*Per un rinnovamento della interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia 1960).

tutto l'essere è, e se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre ciò che di sé scopre nell'apparire, come il mare, che solo alle rive scopre e ricopre i lembi del suo fondo. Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile » (PS 582). Vano è perciò lo sforzo della filosofia e della teologia dell'Occidente d'introdurre nel mondo il concetto di « produzione » dell'essere e di alienare con la creazione l'essere nel tempo. In realtà « *l'essere è eterno* »: la Giustizia dell'essere non gli consente di nascere e morire; nemmeno quando l'Occidente si propone il dominio della creazione e dell'annullamento dell'essere. La *poiesis* non riesce a compiere ciò ch'è impossibile che si compia; l'Occidente non riesce a creare e ad annullare ciò che non può essere creato ed annullato. *Ogni* divenire è un comparire o uno scomparire dell'essere, e quindi *ogni* azione è sempre un disvelare (o un lasciare che si disveli) l'essere che era nascosto, o è un condurlo fuori nell'apparire, nel nascondimento (o un lasciar che si sottragga all'apparire). Ma quando si agisce con la convinzione di produrre e distruggere l'essere (di trarlo dal nulla e rimandarlo nel nulla), allora resta svelato qualcosa di *diverso* da ciò che si svelerebbe allorché si agisce sapendo che ogni agire e ogni fare è un disvelamento dell'essere eterno. Questo diverso viene portato alla luce dall'alienazione: quindi è l'essere che non sarebbe dovuto apparire » (SG 41). La metafisica occidentale è nata dal consentimento al non essere dell'ente: si può dire allora che « fin qui, la filosofia non è un'attività, ma il tramonto delle attività che avvolgono la terra nella solitudine. Solo con questo tramonto si può cominciare a dar nome all'innominata verità dell'essere. Così comincia quell'*agire* del filosofare, in cui consiste la testimonianza della verità dell'essere » (TU 358).

Perciò se si vuol salvare la verità dell'essere, cioè soddisfare la « Giustizia » (*diche*) che l'essere sia, si deve, mantenere che l'essere è sempre tutto intero e immutabile com'è stato scoperto da Parmenide: « Percio né nascer né perire gli ha permesso la Giustizia disciogliendo i legami, ma lo tien fermo » (12). E' la verità più semplice e più profonda, commenta Severino, e nel modo più semplice e più profondo Parmenide la scopre. Questa semplicità, ch'è insieme radicalità ultima del pensiero parmenideo, è stata costantemente ignorata dagli interpreti: eppure è proprio questa radicale semplicità dell'essere a spingere il pensiero dell'uomo al viaggio più straordinario,

(12) Fr. VIII, XX. 13-15; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, VI Aufl. von W. Kranz, Berlin 1951, Bd. I, p. 236.

più vertiginoso, più luminoso, al viaggio che conduce l'uomo al cospetto dell'Essere immutabile e ricolmo. La semplicità dell'essere esige la sua immutabilità ed il puro e semplice rilevamento dell'impossibilità che l'essere non sia è il fondamento dell'esclusione della nascita dell'essere (PA 158) (13). La creazione allora sarebbe un dare valore e consistenza al nulla, al non-essere dell'essere, e perciò un togliere *eo ipso* l'essere e la verità dell'essere.

Cerchiamo di approfondire un po'. Si può dire infatti che mentre in passato il riferirsi della coscienza all'essere era come il disperdersi nell'indeterminato molteplice e vario (la sfera dello *ens* della Scolastica, del *Sein* hegeliano che diventa *Da-sein* in Heidegger...), ora l'essere del Severino raccoglie oggettivamente tutti gli enti e soggettivamente tutte le coscienze ossia la totalità degli uomini trascorrenti nella storia e in questa coscienza universale ogni uomo si sente eterno. Infatti poiché l'eternità dell'apparire attuale appartiene alla verità dell'essere, *l'uomo è l'eterna coscienza della propria eternità* (corsivo mio!) in quanto l'uomo nell'apparire della verità dell'essere avverte la propria eternità (TU 359). Tocca all'uomo isolarsi dalla terra come "mondo" ossia come l'altro per tenersi ben stretto all'essere e conservare la verità dell'essere ed in questo, precisa Severino, si rivela l'essenza umana. Come? In questo, che l'essere è eterno come Severino ha detto con Parmenide. E, come anche Severino ha detto, l'*essere appare eternamente in questo attuale apparire* — che non è "mio" *ma sono io stesso* (corsivo mio!). Da sempre e per sempre l'uomo è la rivelazione dell'essere, satellite che accompagna in eterno la costellazione dell'essere (TU 360).

E' stata allora la metafisica, col suo dualismo e con il conseguente isolamento della "terra" dall'essere (14), a produrre la separazione dell'uomo dall'essere ch'è l'alienazione suprema: l'alienazione, per cui l'uomo diventa un mortale, sta così alla radice della metafisica la quale diventa la traccia scoperta della caduta dell'uomo (TU 365 s.). Siamo al punto cruciale, sul quale torneremo in sede di giudizio critico: qui basti l'osservare che il Severino neppure solleva il problema della distinzione di anima e corpo e dell'*immortalità* dell'anima individuale.

---

(13) A questo riguardo Severino vede una convergenza e mutua integrazione nelle posizioni di Anassimandro, Eraclito e Parmenide (PA 161, 166).

(14) A quest'isolamento della terra dall'essere ossia al nichilismo metafisico Severino attribuisce, seguendo Heidegger, la sopraffazione che stanno operando nel mondo contemporaneo la scienza e la tecnica (TU 379 ss.).

23-1-70

Carissimo Salvatore,

è molto spiacente non averla potuta incontrare a Roma. Ho sempre che lei non avrebbe partecipato alla riunione al Palazzo del S. Uffizio, sulla all'inizio della mattinata, nel pomeriggio, poi, ho dovuto subito ripartire per Brescia.

Anche se i tre "Voti" inviatimi dal Cardinal Seper non erano firmati, ho subito capito quale potesse contenere alla sua lettera filosofica di una Pagina: ho letto il più affrettato e il più corto dei tre "Voti" con cui hanno interrotto e minacciato di fermare alla comprensione più approfondita e più "concreta" del mio lavoro. Tanto più rincuorante, perché io non sembro il bisogno di rispondere sul piano filosofico. Può quindi immaginare quanto le sarei grato se lei potesse trovare che da quelle sue pagine ha inizio una serie di articoli da pubblicare. Resto in attesa di una sua gentile risposta.

Mi rincresce che la prima volta che verrò a Roma, di venerdì, la sua e valutare di persona e dal vivo questi articoli che le più vicine simpatie può meritare.

Mi abbia sua

Emanuele Severino

4. - *L'essere nell'uomo e l'uomo nell'essere: libertà e immortalità.*

All'interno di questa concezione dell'essere, della creazione e dell'« io come sfondo », prende rilievo la dialettica della libertà. Negli *Studi di filosofia della prassi* (1962), nella seconda parte, che porta il titolo: « Per la costruzione del concetto di libertà » (FP 133 ss.), Severino affronta il grave problema con notevole impegno. Prendendo l'avvio dalla terza antinomia della Critica Kantiana, il Severino rileva con ragione l'equivoco di tutta la filosofia moderna (e in fondo dello stesso Kant) di confondere la libertà come « spontaneità » ossia come la capacità di « fare un nuovo cominciamento » e il « libero arbitrio » ossia la capacità di scelta: comunque, dal punto di vista della struttura originaria del sapere, si deve dire che l'esistenza della libertà è un problema che non potrà essere risolto con una presentazione del *fatto* della libertà: ossia la libertà non può mai essere presentata come un fatto di esperienza, ma dev'essere fondata con una *deduzione* dell'esistenza o dell'inesistenza del contenuto dell'idea di libertà. E' la sua tesi ossia che la libertà come *liberum arbitrium* o come "libera scelta" è un'affermazione *metafisica* e questo contrasta con le filosofie contemporanee, come p. es. l'esistenzialismo, il neoilluminismo, il neoprassismo, il neostoricismo (il marxismo e l'esistenzialismo negativo, aggiungiamo noi) che pretendono essere e si chiamano "filosofie della libertà", ma che tali non sono (FP 145 s.).

Dove però il Severino stesso cade da questa legittima e valida esigenza di una fondazione metafisica della libertà è nell'affermazione ovvero accettazione da una parte della « libertà come liberazione » ossia del *liberum arbitrium* nel senso di «qualcosa che potrebbe non realizzarsi», e dall'altra parte della concessione fenomenologica di una certa qual « esperienza della libertà » e la conseguente ammissione o affermazione che la « contingenza come possibilità è condizione della possibilità della libertà » (FP 163). Ma, a questo modo, non si ricade (sia pur indirettamente) nella deprecata posizione esistenzialistica la quale, adottando il metodo fenomenologico, ha fatto della libertà la categoria originaria (FP 146)?

D'altra parte per Severino, e giustamente, la libertà s'intromette nella dialettica fra l'essere e l'apparire sul fondamento o « fondo » dell'io. L'essere appare sullo « sfondo » delle determinazioni. Le determinazioni, di cui non si sa ancora se appartengono o no allo sfondo [nel PS sono dette « varianti »] danno luogo al problema della libertà. C'è libertà nell'essere? Questa do-

manda significa: le varianti seguono un destino necessario, nel processo del loro apparire, e scompaiono, ma sarebbero potute non scomparire? (è l' "eterno ritorno" non nel senso di Nietzsche, dal nulla al nulla, ma nel senso della possibilità che l'eterno ritorni ad apparire come già è apparso). Risulta pertanto che la libertà può essere pensata come una forma di contingenza e la contingenza come una modalità dell'apparire in cui s'intrecciano l'io, il Sacro e la libertà, la creazione e la contingenza. Se al linguaggio del Sacro si fa parlare la lingua del Giorno, allora il *ghignesthai*, contenuto nel *panta di' autòn eghéneto*, (*Io.* 1, 3) significa l'apparire di tutte le cose che appaiono: non già il loro diventar essere, dal niente che erano o che sarebbero state, ma il mantenersi e il tirarsi fuori dal loro nascondimento. L'apparire attuale dell'essere è teofania; e la parola « creazione », pronunciata nella lingua del Giorno, significa teofania. E' a questo punto che il Sacro diventa per la verità un problema: il problema della libertà nell'apparire dell'essere. L'essere è « Signore » del suo apparire, oppure tutto ciò che appare è necessario che appaia? Lo sfondo è necessario che appaia, e l'«io» è appunto questo luogo eterno in cui nascono i mondi come la «creazione» e così anche la «libertà», nel linguaggio della metafisica, diventa un assurdo: l'assurdo di un certo essere — la decisione (ossia l'atto della volontà, il determinarsi in un certo modo da parte della volontà) — che sarebbe potuto essere niente. Incomincia a diventare un problema, quando invece vien pensata come la possibilità, che l'essere che appare avrebbe avuto di non apparire. Solo all'interno di questo problema prende consistenza il problema della libertà dell'uomo. La vita che vivo l'ho vissuta da sempre e la vivrò per sempre, e da sempre e per sempre vivo le vite che avrei potuto vivere: se esistono vite che avrei potuto vivere, queste le vivo in eterno, perché non possono essere rimaste un niente. La possibilità non è nell'essere, giacché un essere possibile è un essere che in qualche modo è niente (ossia è niente la « realtà » di ciò che è soltanto come possibile).

Così la libertà è rimandata di possibilità in possibilità fino alla comprensione di tutto l'essere e all'immergersi nella totalità della vita. Infatti, spiega il Severino che potrebbe qui richiamarsi a Schelling (15), se vivo eternamente tutte le vite che avrei potuto vivere — se ho già da sempre deciso tutto ciò che avrei potuto decidere —, nell'apparire entra peraltro solamente

(15) Cf. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, S.W., I. Abt., Bd. VII, Stuttgart u. Augsburg 1860, p. 333 ss.

questa vita che vivo. Ma entra soltanto questa perché tutte le altre restano nascoste, o perché non esiste alcun'altra vita? O anche: esistono altre mie vite, oltre questa che appare? E se esistono, sarebbero potute apparire invece di questa che appare? In tale possibilità risiede il fondamento della libertà dell'uomo che dunque può essere pensato libero, solo se è pensato come l'eterno vivere tutte le vite che potrebbe vivere (SG 33 s.).

La fondazione della libertà si sprofonda così nella dottrina dell'eternità e compiutezza dell'essere e della necessità del rapporto attuale di essere e apparire: essa è un volere lasciar apparire l'essere nella terra e la terra nell'essere nell'ambito dell'orizzonte, come dice Severino richiamandosi ad Heidegger. In principio, la verità ha voluto *la terra*, e questa volontà circonda e sorregge ogni volere mortale... La sollecitudine per la terra, in cui consiste la non-verità si fonda innanzitutto sull'accettazione della terra, compiuta dalla verità dell'essere. Noi possiamo volere qualcosa — la casa, il cibo, l'amore... — solo in quanto vogliamo anzitutto l'*orizzonte*, all'interno del quale possono comparire le singole cose che vogliamo. L'accadimento della terra è l'orizzonte originariamente voluto, in cui è voluta ogni cosa che vogliamo. Ma questa volontà originaria non sarebbe possibile, se l'*eterno* apparire della verità non avesse accettato dall'essere "l'offerta della terra". Questo accoglimento della terra, compiuto dalla verità dell'essere, è la stessa volontà originaria, che agisce nella sollecitudine provata per la terra dalla non verità. Ma nella non verità l'accoglimento della terra si unisce alla convinzione che la terra sia il tutto con cui noi abbiamo sicuramente a che fare. In tale convinzione, l'essere che accade viene *isolato* dalla verità dell'essere (TU 346). Ma allora l'errore è inevitabile, anzi indispensabile: esso è la convinzione isolante che può appartenere, *come tolto*, allo sfondo; sì, che *come posto*, come ciò di cui si è convinti, non può accadere con l'accadimento dell'offerta.

Volere la verità è il « sentiero del Giorno », volere l'errore è il « sentiero della Notte » (TU 374). Ma di fronte alla possibilità dell'errore, lo spinozismo attualista (se così si può dire) di Severino si ritrae incerto e non riesce che a porre delle interrogazioni: leggiamo che la libertà dell'errore nell'apparire — il suo sottrarsi alla dominazione della verità — resta tuttora un enigma. E si chiede: di questa libertà è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione alla verità appartiene al destino dell'apparire? L'errore può essere liberamente voluto dall'apparire, o la sopportazione dell'errore — e quindi l'esistenza della non verità — è stabilita dalla necessità dell'essere? (TU 348).

Si può dire allora che la libertà nella concezione attualistica del Severino rientra nella necessità dell'essere e che la dottrina della libertà è nel suo pensiero la *altera facies* dell'intreccio eterno e necessario del plesso di essere-apparire. Per lui è stata l'alienazione metafisica dell'Occidente che ha inteso la volontà come la forza suprema che fa uscire gli enti dal nulla e li fa ritornare nel nulla: sia che si tratti della volontà di « Dio » o della volontà dell'« Uomo » (16). Il Severino elimina, come il pensiero moderno, il rapporto di causa ed effetto ch'è riservato alla successione degli eventi del mondo fisico. Che esista un legame *necessario* (corsivo del Severino) tra il volere e l'accadimento del voluto è un problema che ancora non trova risposta, che resta un « enigma ». La formulazione metafisica del rapporto di causa ed effetto è un'espressione del nichilismo (TU 351) e distrugge l'essenza stessa della libertà. Il Severino perciò, e logicamente, non distingue più, non solo tra intelletto e volontà, ma neppure tra volontà e libertà: *la volontà è un invito rivolto all'essere e l'essenza della volontà è la certezza* (corsivo mio!). Poiché l'apparire (come orizzonte totale) è la stessa certezza trascendentale, l'apparire è la costituzione trascendentale della libertà... Voler accendere p.es. un lume è lo *stesso* pensare (corsivo di Severino) poiché è la pura certezza o coscienza dell'autocoscienza (TU 352 s.).

In conclusione per Severino (è lui stesso che riassume la sua posizione sull'essenza della libertà) la libertà è ancora un problema, una possibilità. Ma se gli elementi, secondo cui si struttura questa possibilità, sono pensati alla maniera della metafisica, allora la libertà non è un problema, ma un assurdo. Per il pensiero che si libera dall'alienazione metafisica, tutto l'essere è eterno, e il divenire è il processo del comparire e dello sparire dell'eterno. La « contingenza » — su cui è costruita nel secondo studio la possibilità della libertà —, non è allora una figura dell'essere in quanto essere, bensì del suo apparire (ossia dell'essere in quanto apparire): non può significare che qualcosa sarebbe potuto non essere, bensì che sarebbe potuto non apparire (SG XV). Tutte le vite che potrei vivere, le vivo eternamente: tutto ciò che potrei e avrei potuto decidere, l'ho già eternamente deciso. Ma qual è il senso della vicenda dell'appa-

---

(16) E' questa in ultima istanza l'essenza del « nichilismo » metafisico dell'Occidente. La civiltà che oggi guida i popoli sulla terra si fonda su quello stesso errore che li ha condotti alla caduta nella non-verità (TU 363): l'interpretazione del *divenire* come «produzione» invece dell'alternarsi di apparire-scomparire (dell'essere).

rire di ciò che io eternamente sono? In questa domanda è racchiusa l'essenza del problema della libertà (17).

Se l'uomo pertanto ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere (SG 21), ossia la pienezza dell'essere come un tutto eterno immutabile, come l'uomo accoglie *ab aeterno* l'essere così l'essere custodisce *in eterno* l'uomo. L'ultimo Severino è quanto mai esplicito su questo punto che ha toccato in passato i suoi vertici nel *Nous* aristotelico - neoplatonico, nell'Intelletto separato degli Averroisti e nello *Ich denke - Begriff - Geist* dell'idealismo trascendentale.

Ma i guai ed il fallimento di tutte queste soluzioni dipendono secondo il Severino dal loro dualismo (di materia e spirito, di essere e non essere, di teoria e prassi, di senso e intelletto, ecc.): la paziente cura del filosofo per la verità dell'essere non è un « atto di pensiero », o una serie di tali atti, che si aggiungano ad altri e da altri siano poi sostituiti, ma è lo stesso atto eterno in cui consiste l'essenza dell'uomo, come eterno apparire della verità dell'essere (TU 357).

Si tratta allora di afferrare bene, una volta per sempre, che la salvezza è il compimento della rivelazione dell'essere, concessa all'eterno apparire della verità dell'essere (che si compie nell'uomo). E questo avviene — e altrove non può avvenire dopo l'affermata appartenenza essenziale di verità- opinione, di coscienza-essere... — nell'accadere che si offre all'uomo soltanto. L'accadimento è unico. Se oltre alla terra accadesse altro — il cielo, l'aldilà —, i due costituirebbero il contenuto dell'accadimento. Nell'accadimento della terra accade dunque l'accadimento: e la salvezza è nell'accadimento (TU 371). *Di qui il nonsenso dell'immortalità personale.*

E' questo — è il punto di volta nella concezione del Severino come sintesi del principio moderno d'immanenza col rigido parmenidismo — il senso proprio e ultimo dell'essenza dell'uomo: il passo fondamentale dell'antropologia filosofica consiste nel porre e concepire l'essenza dell'uomo come l'apparire dell'essere (18). Quindi, si domanda Severino, ciò che nel linguaggio comune diciamo « realtà umana » — questo insieme di determinazioni fisiche e psichiche, questo fascio di sensazioni, di sentimenti, di volizioni, di pensieri... — appartiene allo sfondo dell'apparire od a quella possibile dimensione dell'essere, che ap-

(17) *Studi di filosofia della prassi,* II ed. Milano 1967 (Prefazione alla ristampa, non numerata).

(18) In questo senso Severino può dire: « Da sempre e per sempre l'uomo è la rivelazione dell'essere, satellite che accompagna in eterno la costellazione dell'essere » (TU 360).

pare, ma sarebbe potuta e potrebbe non apparire più? Ed ecco la prospettiva finale, ancora in forma interrogativa: e non si dovrebbe dire che la « creazione » è innanzitutto l'*emergenza dell'autocoscienza* (corsivo mio!) dello sfondo ossia l'*acquistar coscienza di sé da parte dell'uomo eterno* (ancora corsivo mio!) — e l'acquistar coscienza di sé come legato ad una certa situazione empirica: corporeità, sensibilità —: quella coscienza di sé (19) che gli dovrebbe mancare, secondo il Severino, se [l'uomo] fosse stato un eterno affisarsi all'essere, e quindi un eterno guardarsi? E la sua posizione non ammette oscillazioni, poiché (a suo avviso) in verità la storia del pensiero è una formazione interna al pensiero attuale che, dal punto di vista della struttura originaria della verità, non solo è l'unico pensiero della verità, ma è anche l'unico pensiero. Perciò in questo contesto, della struttura originaria della verità, non ha senso né fondamento il riferirsi (o presupporre) ad una "pluralità di coscienze" ch'è un mero presupposto naturalistico. Ma chi non accetta nè può accettare siffatto presupposto naturalistico, non ha motivo di scandalizzarsi degli eventuali paventati inconvenienti che possono sorgere dalla negazione di quella pluralità (PS 606 e 607, nota 30). Si tratta quindi di essere coerenti fino in fondo col principio dell'essere: « La tesi che noi sosteniamo è [che] *tutto è eterno* (corsivo mio!), e quindi è eterno anche questa attuale presenza dell'essere, ma dobbiamo anche dire che non mostra nemmeno di divenire... E quindi, se ci spogliamo di tutte le accezioni psicologistico-antropologiche del pensare, e se ci rendiamo conto che *l'uomo è l'apparire* (corsivo mio) allora l'uomo... è come questo specchio eterno, questo sguardo eterno. Non è dunque una creatura che incomincia la sua vita sulla terra e la finisce con la morte » (FM II, 147).

A questo modo il problema dell'immortalità è assorbito ovvero, se così piace, "trasferito" nell'immutabilità e pienezza sempre presente dell'essere nell'ente ossia in quella che Severino ora chiama, riprendendo la formula di Hegel (20), l'identità di co-

(19) La semplice "coscienza" *(Bewusstsein)* contiene lo « essere-per-sé » *(Fürsichsein)* cioè il rapporto all'oggetto come ad "altro" nella rappresentazione e quindi ancora non riflesso; l'autocoscienza invece compie questo rapporto, eliminando quel rapporto all'altro: « Das *Selbstbewusstsein* dagegen ist das *Fürsichsein* als *vollbracht* und *gesetzt;* jene Seite der Beziehung auf ein *Anderes,* einen äussern Gegenstand ist entfernt » (Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I Buch, I Abschn., 3. Kap. A; ed Lasson, Leipzig 1932, Bd. I, p. 148. Cf. anche: *Phänom. des Geistes,* B. Selbstbewusstsein: Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst; ed. Jo. Hoffmeister, p. 133 ss.).

(20) « La verità della coscienza è l'autocoscienza » (Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* § 424, ed. Pöggeler-Nicolin, Hamburg 1959, p. 349).

scienza e autocoscienza. Nella verità dell'essere, l'apparire è coscienza dell'autocoscienza. L'essere abita quest'assoluta autoriflessione dell'apparire. L'eterno apparire della verità dell'essere è quindi eterna coscienza dell'autocoscienza, eterna autoriflessione in cui abita l'essere. — L'eterno apparire della verità è innanzitutto l'apparire attuale. L'attuale coscienza dell'autocoscienza, secondo cui si struttura la verità dell'essere, è il significato originario della parola « io ». « Io » significa: « Questa eterna autoriflessione dell'apparire, nella cui verità da sempre abita l'essere » (TU 387).

5. - *Il fondamento e il Primo Principio, l'Essere come la Totalità ch'è l'identità (dialettica) dei contrari:* dell'essere e del divenire, del Tutto e delle parti, del positivo e del negativo... dell'essenza e dell'esistenza (del *Was* e del *Dass*).

Si tratta cioè di elevarsi alla sintesi speculativa di Parmenide (« l'essere è ») e di Eraclito (« tutto diviene ») e questo è il compito, è lo « imporsi della scienza » dice Severino con un gioco di etimologia (*epistème* viene da *epistamai:* RP 146): « Solo il filosofare autentico è un *imporsi* di questo genere. *Tutto* il resto (scienza, fede, senso comune) ne è incapace ». Di qui si comprende quello che noi abbiamo chiamato il « rapporto di appartenenza essenziale ovvero costitutivo» dei contrari in Severino ch'è il superamento della posizione (dualista) di Parmenide per «ritornare a Parmenide», come esige (a suo avviso) il momento attuale dello sviluppo del logo filosofico. Il senso che può e deve avere il primo principio è il seguente: «L'essere, *tutto* l'essere, è; e quindi è immutabile. Ma l'essere, che è manifesto, è manifesto come diveniente. *Dunque* (e cioè proprio perché l'essere è manifesto come diveniente) *questo essere manifesto è, in quanto immutabile* (e immutabile dev'essere anch'esso, se è essere), *altro da sé in quanto diveniente.* O anche: *dunque, questo essere manifesto, in quanto immutabile si libra, in compagnia di tutto l'essere, al di sopra di sé in quanto diveniente.* O anche: *dunque la totalità dell'essere* (e quindi anche l'essere manifesto, in quanto esso è essere) *in quanto immutabile si raccoglie e si mantiene presso di sé, formando una dimensione diversa da quella dello essere in quanto diveniente,* e cioè formando quel regno ospitale ove l'essere resta custodito per sempre e per sempre sottratto alla rapina del nulla » (RP 146 s.).

Di qui la citata impossibilità e assurdità della creazione nel senso biblico-patristico-tomistico, presentata come conseguenza del dualismo indicato fra Dio e mondo ossia della deprecata « dimenticanza dell'essere »: è vero che per Agostino e Tomma-

so l'immutabile... contiene tutta la positività del mondo (21), ma non si tratta che di un « richiamo della verità dell'essere tra le nebbie della dimenticanza ». Ma questa subito prevale ed «... *all'interno* di questa dimenticanza della verità dell'essere è certamente vero che la legge dell'opposizione del positivo e del negativo viene salvaguardata solo se si afferma l'esistenza dell'immutabile, la sua pienezza, e quindi la sua creatività ». Ma, appunto, si tratta di « una verità avvolta dalla dimenticanza della verità », e quindi si tratta piuttosto di una *coerenza.* Alla radice della quale agisce una comprensione essenzialmente inautentica del senso dell'essere (RP 149).

Infatti, secondo Severino, nello sviluppo della nuova concezione della verità dopo Parmenide (ossia con la retta comprensione della dialettica moderna dell'identità dei contrari) il positivo va inteso come « indifferente » al suo contrapporsi al negativo. E' questo, a suo avviso, l'unico modo di salvare l'opposizione del positivo e del negativo, la incontraddittorietà dell'essere: mentre « ... la concezione classica dell'incontraddittorietà dell'essere è dunque contraddittoria » (l.c.), poiché l'essere (il rapporto di essere-divenire, di essere-nulla...) vi è concepito in modo contraddittorio. Invece si tratta di afferrare che l'*essere diveniente* (si pensi alla concezione hegeliano - gentiliana di concreto-astratto) è l'essere "astrattamente manifesto" e quindi come "l'essere che appare in parte" soltanto e non in quanto concretamente avvolto nel Tutto (RP 148; PS 603: corsivo mio).

Si badi bene — e vi ritorneremo nella seguente parte critica — che il Severino, benché dichiari infondato ogni prassismo, anch'egli, rifiutando la dimensione metafisica, finisce nell'iden-

---

(21) Al « Sacro » il Severino dedica abbondanti cenni nei suoi scritti, ma sembra che siamo ancora agli inizi di un chiarimento coerente. A differenza di Heidegger che relega il Sacro in una sfera a parte (la poesia), qui si tratta di liberarlo dall'ambiguità della metafisica per riportarlo alla verità. L'oggetto del Sacro è che « ... Dio è vissuto fra gli uomini » — l'Incarnazione, sembra! — ma poi si legge o sembra di capire che questo va riferito alla creazione mediante il Verbo (secondo *Jo.* 1, 3) nel senso —— si badi bene! — ontico fenomenologico ossia come « l'apparire di tutte le cose che appaiono » (SG 29 s., 33 s.). Così il Sacro « ... *diventa* il problema della libertà nell'apparire dell'essere »; ma si ammette che il Sacro possa anche annunciare « ... che Dio è vissuto fra gli uomini » così da alludere ad « ... un soggiorno eccezionale », ad una sintesi dell'umano col divino diversa da quella ordinaria quando si dice che « Dio abita tra gli uomini » la quale non è un problema poiché l'uomo è il luogo in cui Dio, cioè l'essere (si badi bene!) si mostra. Questo annuncio della « nuova » venuta di Dio fra gli uomini diventa per la verità un « problema », poiché tace della verità dell'essere (SG 35). Il Sacro, come si dirà più avanti, sembra alla fine relegato nella sfera dell'inautentico ossia della doxa (SG 37). Il Sacro infatti ha una parte decisiva nella FP, come si vedrà.

tità (dialettica, certo) di teoria e prassi ch'è la conseguenza dell'appartenenza essenziale di Tutto e parti, di essere e apparire... Quindi ciò che nella sfera speculativa rimane sempre un problema (l'Essere, il Tutto = il Noumeno), è risolto di volta in volta dalla prassi. Infatti, leggiamo, la verità è un trovarsi ad avere già risolto, nella prassi, ciò che tuttavia continua ad essere un problema. Ogni essere è, necessariamente, parte del tutto: né può uscire dal tutto, annullandosi, né il tutto può cessare di avvolgerlo. Il tutto è infatti la fatalità dell'eterno essere. Nessun essere può quindi apparire se non appare come la parte del Tutto. Se il Tutto non appare, non appare nulla, (esso è cioè una determinazione dello « sfondo » dell'apparire, anzi è lo sfondo stesso come tale). — Ma proprio perché l'essere compare e scompare, il Tutto non appare nella sua pienezza. Onde il tutto, che pure appare come tutto, non è il tutto. Il Tutto è la compiuta ricchezza che non manca di nulla, ma se esso entra nell'apparire lasciando nascosta la propria compiuta ricchezza, allora nell'apparire vien posto come Tutto ciò che non è il Tutto... sì che ciò che non è il Tutto è significante come «il Tutto». Questa *contraddizione* non si produce perché la parte viene *falsamente* identificata al Tutto, ma perché appare soltanto una parte di ciò cui si riferisce il significato « Tutto », onde la parte (includente lo stesso riferimento formale a tutto ciò che non appare), resta significante come « il Tutto » (SG 36).

Questa "contraddizione", come Severino chiama l'incommensurabilità fra l'essere e l'apparire, rimanda alla dimensione del "Sacro" e all'esigenza della "fede" le quali — come presto diremo — hanno il compito di scavalcare (non di « togliere ») la contraddizione e di saldare l'immanenza dell'atto di coscienza nella sfera del noumeno: questo, per far emergere quella coscienza dell'autocoscienza la quale, nella struttura originaria dell'essere, è l'apparire stesso così che una tale coscienza è la stessa coscienza dell'essere che resta posta nell'autocoscienza (TU 385). Ed eccoci al nodo: l'eternità dell'apparire appartiene alla verità dell'essere e quindi non solo noi siamo eterni ma sappiamo eternamente di essere eterni (TU 345).

Così anche la realtà dell'*errore* può essere scavalcata. Secondo il Severino l'essere « abita da sempre » l'apparire così che il "cominciamento" del filosofare e del pensiero come tale è nella "accettazione della terra", ch'è una formula per caratterizzare la finitezza e molteplicità o diversità dell'apparire rispetto all'unità e infinità dell'essere. E mentre per Platone ed Hegel la verità come verità dell'essere ch'è opposto, in quella che Severino chiama la « alienazione metafisica », all'apparire — la ve-

rità è riservata alla coscienza filosofica e nelle altre forme di coscienza essa o è del tutto assente oppure vi compare per determinare il passaggio dialettico alle superiori forme di coscienza (cf. il piano di sviluppo della *Phänom. des Geistes*) e la verità come totalità unitaria appare solamente al termine di un processo. Invece, secondo il Severino, la verità dell'essere non sorge e non tramonta mai e in questo suo eterno apparire risiede l'essenza dell'uomo. Leggiamo allora — e questo è davvero incomprensibile dopo la "doppia" affermazione ossia della necessaria appartenenza dell'essere al divenire, quindi dell'abolizione totale del non-essere, e della necessaria appartenenza dell'essere all'essenza dell'uomo — che l'uomo in quanto vive nella verità è l'apparire di una *contesa* (corsivo di Severino) tra la verità che eternamente appare e l'errore che accompagna l'accadimento della terra, così che l'errore appare nientemeno che come « la fioritura della verità dell'essere » ed appartiene perciò alla fioritura! Ma il Severino, che si oppone tanto ad Hegel come a S. Tommaso i quali fondano la verità oltre e nel superamento della "contesa", si rassegna all'insormontabilità della convivenza di errore e verità e quindi della necessità della "contesa" sempre aperta e della contraddizione sempre in atto. Leggiamo ancora che l'apparire — che come apparire della verità è negazione dell'errore — *in sé lascia libero l'errore come non tolto* (corsivo mio), cioè come dialetticamente presente e accettato: a pari diritto con la verità di cui è il necessario risvolto come lo *Irren* heideggeriano.

L'inconveniente non può certamente essere ovviato, ma resta anzi aggravato, con la dichiarazione conclusiva che la libertà dell'errore nell'apparire — il suo sottrarsi alla dominazione della verità — resta tuttora un *enigma* (corsivo mio). L'imbarazzo risulta ancor più dalle due interrogazioni finali: 1) Di questa libertà (dell'errore nell'apparire) è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione della verità appartiene al destino dell'apparire? — 2) L'errore può essere "liberamente voluto" dall'apparire, o la sopportazione dell'errore — e quindi l'esistenza nella non verità — è stabilita dalla necessità dell'essere? (TU 348).

Il Severino se la cava col rimando o richiamo allo "apparire infinito" nel quale l'errore, ch'è proprio dell'apparire finito, è di necessità tolto e attribuisce l'errore alla "fede" ch'è la volontà di mantenere in vita la "contesa" fra l'errore e la verità: e, mentre dichiara che la contraddizione (la contesa fra la verità e l'errore) è ciò che dev'essere tolto, confessa insieme che intanto non si lascia togliere per la ragione (nientemeno!) che i contendenti posseggono un'uguale potenza (TU 350)!

Il "nocciolo critico" della posizione del Severino — concludiamo questi punti, prima di passare a mostrare la struttura speculativa — è la denunzia dell'*alienazione* speculativa di cui è responsabile la metafisica che fa capo a Platone e ad Aristotele: essa è l'albero sotto il quale è cresciuto l'Occidente (SG 39). L'*alienazione metafisica* è la storia dell'Occidente. In essa si compie lo sforzo più gigantesco per testimoniare la verità dell'essere; ma a fondamento della testimonianza è stato lasciato l'isolamento della terra, ossia ciò che nella testimonianza autentica, e ancora intentata, ci si sarebbe invece dovuti lasciare alle spalle, come passato. La metafisica greca si è rivolta alla verità dell'essere, ma mantenendo la persuasione che la terra sia la regione con cui abbiamo sicuramente a che fare. Se la terra è la regione sicura, allora il divenire degli enti e lo stesso accadimento della terra debbono essere pensati innanzi tutto come il processo in cui l'ente è stato e torna ad essere niente. La metafisica è l'indagatrice delle condizioni della pensabilità del divenire così inteso, ossia della pensabilità dell'impensabile. La storia dell'Occidente è così divenuta la celebrazione della solitudine della terra e gli dèi dell'Occidente sono gli dèi di questa solitudine (TU 362) (22). Se il futuro dell'Occidente vuole crescere sotto "l'albero della verità" e liberarsi dal nichilismo, a cui l'uomo è stato portato dall'alienazione metafisica, bisogna anzitutto chiarire ed ammettere che « la metafisica identifica l'essere al niente, proprio in quanto si mette alla ricerca di un essere immutabile ed eterno » (SG 17), come si è già visto sopra.

Perciò chi è già preda della metafisica, non può diventare preda anche della verità. Ma affinché l'uomo attinga la verità, lo si deve strappare alla metafisica, cioè lo si deve intendere come un dire che parla la lingua della verità dell'essere, ossia la lingua del Giorno (SG 29). Si tratta anche per Severino di « un ritorno all'originale » ch'egli intende — e lo vedremo — come un ricupero del *Sacro* ch'è andato perduto nell'alienazione metafisica, finita (logicamente, secondo il Severino) nel nichilismo. Perciò egli afferma che non basta neppure smascherare l'alienazione metafisica, ma bisogna togliere la civiltà prodotta dalla metafisica, così che la negazione del nichilismo — ed il conse-

(22) E un po' più sotto, riassumendo l'accusa: « Il pensiero metafisico testimonia la verità dell'essere, ossia la regione che, intramontabile, è altro dall'accadimento della terra. Ma la testimonia guardandola da un punto di vista, che non solo opera l'isolamento della terra, ma anche quella testimonianza dell'isolamento... Il fondamento della scienza è la stessa testimonianza metafisica della solitudine della terra » (TU 376 s.; cf. anche: ib. 379 ss.).

guente ritorno alla verità dell'essere ed al riacquisto della verità dell'essere — esige la sparizione della civiltà occidentale (SG 42-44. Cf. ib. 47). Platone perciò, iniziando la metafisica è il gran colpevole del nichilismo, egli sta all'inizio del sentiero della Notte (SG 38; RC 349). Si tratta che lo sfolgorante inizio (del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero greco — cioè da Anassimandro, Parmenide, Eraclito) ben presto impallidisce e lascia il campo alla mistificazione metafisico-teologica dell'essere, nella quale l'orizzonte di ogni apparizione dell'ente diventa un ente, sia pure l'*ens supremum, das Seiendste*. Perciò il "gran passo" di Platone è la stessa occasione della dimenticanza dell'essere (RP 137).

Capitolo II

LE TAPPE DELLA "DESTRUCTIO METAPHYSICAE"

1. *Senso e verità del plesso dell'ente* (« on he on »).

E' chiaro ormai che il significato del Primo Principio (il cosiddetto principio di non contraddizione) è legato ossia compromesso per il Severino dall'accezione dell'Essere come il Tutto, equivalente all'identità di Essere e Dio (1). Questa è legata all'identità (dialettica) ossia al superamento della differenza o distinzione di essere e non-essere, di essere e divenire, di oggettivo e soggettivo, di positivo e negativo... la quale, secondo il Severino, sta perciò al fondo ed è il fondamento — se così si può dire — dell'intrusione nel discorso sull'essere del principio di contraddizione (RF 151; PS 577). Per questo tocca dire che l'essere è immutabile e onnicomprensivo ad un tempo. Leggiamo infatti che « ... l'essere in quanto essere, e quindi l'intero dell'essere, è; e quindi è immutabile » (RP 174. - Si noti l'insistenza dell'identità con la ripetizione del « quindi »). L'espressione «ente-in-quanto-ente » (*on he on*) ha — si dovrebbe dire piuttosto « riceve », perché si tratta di un senso non originario ma « derivato » ossia sistematico — un duplice significato:

a) *da un lato* è l'essere nella sua assoluta pienezza e intensità e questo è il significato dell'Essere che s'identifica con l'immutabile, l'eterno, il necessario. Con felice espressione e perfetta coerenza il Severino indica questo Essere come « l'identità del trascendentale e del trascendente» e confessa che quest'affermazione « ... dal punto di vista dell'ontologia aristotelico-tomistica può sembrare un assurdo » (RP 174). E così è di fatto, in virtù dell'opposizione iniziale fra l'indirizzo realistico e quello immanentistico, come si vede anche

b) *dall'altro lato,* dal secondo significato dell'essere, nel quale l'Essere che trascende (Dio) è il Tutto che abbraccia il divenire (il mondo e) insieme lo « comprende » e lo contiene: poiché nel divenire, nell'apparire, l'essere è nel tempo ma insieme l'essere-come-essere (= Dio-Tutto per Severino) non è nel tempo,

---

(1) L'identificazione del principio d'identità e di contraddizione c'è già in Hegel (cf. *Enc. der philos. Wiss.*, § 119; ed. Nicolin-Pöggeler, p. 129).

lo trascende così che la positività di ciò ch'è trasceso « è precontenuta e per sempre salvaguardata dal trascendente » (RP 174 s.; v. anche PS 603 dove si legge con perfetto stile hegeliano e soprattutto gentiliano che « ... *l'immutabile appare* in modo *processuale* — ossia diviene », benché resti la distinzione dialettica fra l'essere in sé e l'essere che appare).

A questo proposito tocca subito chiarire il significato che ha per Severino il "principio di Parmenide" dal quale egli è passato alla formulazione del suo principio della « struttura originaria » (2). Esso — come si è accennato — afferma l'essenziale appartenenza dei contrari (o contraddittori, che dir si voglia-no) ed anzitutto « dell'immutabilità dell'essere e della presenza del divenire » (PS 578 nota). Ovvero si tratta anzitutto di affer-rare che il segreto e l'esigenza del principio di Parmenide sta sempre in questa poverissima affermazione che «l'essere è, mentre il nulla non è». Nella quale non si indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma se ne indica il senso stesso: l'essere è appunto ciò che si oppone al nulla, esso è quest'opporsi. L'opposizione del positivo e del negativo è il grande tema della metafisica, ma esso vive in Parmenide in quella sconfinata pregnanza che il pensiero metafisico non saprà più penetrare (RP 138).

Il « limite » della soluzione di Parmenide è ch'egli dualizza fra *alétheia e doxa,* fra l'essere e l'apparire, fra l'Uno e il molteplice: per Parmenide l'essere non è le differenze che si presentano nell'apparire del mondo; le molteplici determinazioni manifeste sono tutte soltanto «nomi» (*pant'onòmata*). Parmenide (dichiara il Severino, parricida anche lui!) è insieme (lo scopritore ed) il primo responsabile del tramonto dell'essere (RP 141); poiché, lasciando fuori dalla verità (dell'essere) il divenire, distinguendo fra *alétheia (epistéme), e doxa,* ha lasciato nell'ambiguità la differenza fra l'essere e il nulla. Si deve mantenere che l'essere non esce dal nulla e non ritorna al nulla, non nasce e non muore, che non c'è un tempo, una situazione, in cui l'essere non sia (RP 146). Quindi ambedue i termini della contraddizione, *se sono,* hanno e va ad essi riconosciuta la verità dell'essere. Allora se Parmenide poteva dire: « Questa lampada è nulla », perché per lui le determinazioni cadono al di

(2) E' stato esposto in forma sistematica, piuttosto complicata ma certamente sintomatica per afferrare la mentalità logico-formale-statica del Severino, nell'opera maggiore: *La struttura originaria* del 1958. Ad essa il Severino si richiama di continuo negli ultimi scritti i quali tuttavia segnano una nuova svolta che rivela una maggiore risolutezza di svuotare il discorso metafisico di ogni senso.

fuori del confine dell'essere e come tali sono appunto un nulla, la cui positività è solo illusoria, il parricidio platonico avrebbe invece dovuto proibire la posizione del determinato come un nulla: appunto perché il determinato, ormai, era stato ricondotto nei confini dell'essere. (E quindi avrebbe dovuto sottrarre l'essere determinato al tempo — giacché, nel tempo, l'essere e quindi, ormai, l'essere determinato, diventa nulla). Ciò non accadde; e il pensiero occidentale si allontanava dalla verità viva scoperta da Parmenide, portando seco e svolgendo ciò che di Parmenide avrebbe invece dovuto perire (PS 560) (3).

La conseguenza di ciò è il nuovo ovvero originario significato del principio di contraddizione e quindi dell'essenza della verità, poggiante sull'appartenenza essenziale dei contrari o contraddittori che fanno capo all'essere e al niente: essi, con termine immaginoso, sono anche detti lo « sfondo » (PS 597).

L'insidia, e perciò la radice dell'errore, è nella posizione del *mondo* e nell'isolamento della terra, così da contrapporre — s ho compreso bene la critica del Severino in TU al pensiero occ dentale — una realtà e verità (sollecitudine!) del mondo e del terra alla verità dell'essere. Si tratta che per quanto grande po sa essere lo spicco della terra rispetto allo sfondo, l'accoglimen della terra non può nascondere lo sfondo, che è la verità dell'essere. La terra è accolta nella luce della verità: nell'eterno apparire della verità dell'essere, l'essere fiorisce, questa fioritura è la terra, e l'accoglimento della terra è il modo in cui la fioritura si dispone nell'apparire. Perché nasca quella sorta di distrazione dalla verità, in cui consiste la non-verità come condizione normale della vita dell'uomo, si richiede dell'altro, oltre all'accoglimento della terra. La non verità è la sollecitudine per la terra, unita alla convinzione che la terra sia la dimensione con cui abbiamo sicuramente a che fare, e al di là della quale si stende l'oscurità più profonda, ossia la convinzione che la terra sia ciò che sicuramente appare (TU 347).

L'appartenenza necessaria di cui si parla ha un senso logico-ontico-fenomenologico ossia quello della coincidenza dell'apparizione e dell'affermazione. Si tratta infatti che l'apparire di un ente è di necessità richiesto dall'apparire di un altro ente, quando il primo ente è una determinazione necessaria del se-

(3) E in nota il Severino osserva: « Basta questa constatazione, solo se le cose che divengono son poste come essere (altrimenti il tempo non riguarderebbe l'essere), ma così non le poneva Parmenide (che dunque le poteva lasciare nel tempo) giacché questo — di porle come essere — fu compito di Platone (che, proprio nell'atto in cui salvava il determinato dal nulla, al nulla lo riconsegnava, appunto per quel suo intendere — e fu poi l'intendimento di tutti — nel tempo l'essere determinato) » (PS 560).

condo. Originariamente, la determinazione primordiale dell'essere (e dunque anche dell'essere che appare) è la verità dell'essere. La verità è la posizione incontrovertibile del proprio contenuto: dire ciò che è necessità dirne — ed è la stessa originaria apertura del senso della « necessità ». Essa è l'apparire incontrovertibile della totalità dell'essere, in quanto dominata dalla necessità che oppone l'essere al non essere (TU 344).

Si può ricordare che essere nella verità significa precisamente essere nella contraddizione e quindi essere nella verità è processo, è questo processo di toglimento... di contraddizione poiché è proprio il significato originario della verità dell'essere sul fondamento della pluralità dei significati dell'essere, a costituirsi come contraddizione originaria: *quindi* (corsivo mio!) la verità esiste solo se esiste l'errore, e questa dialettica è anche il fondo della possibilità della libertà (FP 29 ss.) (4). Siamo sempre allo stesso punto e principio il quale va perciò afferrato nella sua categorica radicalità e fuori di ogni schema e terminologia tradizionale, dentro il filo inflessibile del medesimo discorso. Si tratta di cogliere quello che abbiamo chiamato il « principio di appartenenza » che, a nostro avviso, è la formula ultima del principio moderno d'immanenza (5), ma che secondo il Severino (come già Heidegger) dovrebbe mediare la sterile antitesi d'immanenza e trascendenza.

E neppure antitesi alcuna fra soggettività e oggettività, ma ovunque « affermazione dell'apparire dell'essere ch'è l'essere dell'apparire »: la formula è mia, ma ampiamente giustificata. Leg-

---

(4) A questo riguardo Severino, spinto dalla coerenza del principio d'immanenza, sembra interpretare la « struttura originaria » in chiave solipsistica: *io* infatti mi trovo in una situazione *privilegiata* rispetto agli altri, in quanto sono contenuto nella presenza immediata secondo una modalità tale che non si verifica per gli altri: mentre la presenza immediata contiene oltre il mio comportamento (corporeità, linguaggio, azioni), anche la mia coscienza, la mia consapevolezza, il mio aver presente la realtà, e i miei sentimenti, le mie sensazioni, i miei desideri, i miei istinti; non altrettanto si può dire per gli « altri », che, nella presenza immediata, si identificano al loro comportamento. Io sono cioè l'unico essere cosciente immediatamente presente. La SO include per altro l'*ipotesi* che i comportamenti altrui siano guidati, analogamente a quanto accade per me, da una consapevolezza; ma l'ipotesi non supera la situazione problematica (FP 44 s.). Sulla dominanza fenomenologica di questa esposizione della struttura originaria, si legge che la Struttura originaria non include altre coscienze che la mia; gli "altri" si identificano originariamente al loro comportamento linguistico di tipo filosofico. La struttura originaria è pertanto l'unico filosofare attualmente reale (FP 47). Evidente il richiamo all'attualismo gentiliano. Sui rapporti fra verità e fede, implicati nella struttura originaria, conto di ritornare più avanti.

(5) Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma (II ed. 1969), spec. cap. VIII.

giamo infatti in una nota che la verità si costituisce, in quanto l'apparire appartiene esso stesso all'essere che appare (l'apparire « appartiene » o è « incluso » nel contenuto che appare, nel senso che la casa, il cielo, la pianta, non sono l'apparire — sì che questo si trova « tra » queste determinazioni; per altro lato l'apparire che appare è appunto l'apparire di *tutte* le determinazioni che appaiono, e in questo senso non è « tra » di esse, ma le avvolge e le comprende, ponendosi quindi non già come una semplice parte del contenuto che appare, ma come l'orizzonte stesso del contenuto). Appartenendo all'essere che appare, l'apparire vi abita come apparire, ossia come ciò che non è soltanto un posto, ma è lo stesso porre e quindi è il porsi. Affinché il porre ponga sé, il posto non deve essere semplicemente un porre le altre cose — non deve essere semplicemente coscienza —, altrimenti il « sé » non riuscirebbe a costituirsi; ossia il porsi, ponendosi, avrebbe davanti un porre altro e non quel porre in cui il porsi consiste, e quindi non si darebbe un porsi. Il quale dunque si realizza, solo se il «sé» del porsi è l'autoporsi, è autocoscienza. L'apparire entra cioè *tutto* nel proprio contenuto, vi appare senza residui: *l'assoluta soggettività è assoluta oggettività.* Non è da pensare qualcosa che stia alle spalle [= inobbiettività del pensare]. Ciò che sta alle spalle è invece ciò che insieme sta dinanzi, la volta che ci sovrasta è il terreno su cui camminiamo, la sorgente che illumina si trova in compagnia delle cose illuminate. Nella verità dell'essere, l'apparire non è dunque semplice coscienza (un porre che non sia un porsi), ma autocoscienza, e cioè coscienza dell'autocoscienza. Strutturando la coscienza dell'autocoscienza con A1, A2 e A3, appunto perché l'apparire è un porre sé, ognuno di questi termini è la coscienza dell'autocoscienza: non nel senso che lo stesso si trovi ripetuto tre volte, ma nel senso che l'*atto* per il quale ognuno include gli altri due, è lo *stesso atto* col quale ognuno degli altri due include i due rimanenti (TU 387) (6). Il circolo dev'essere perfetto, altrimenti ci sarebbe il *processus in infinitum.*

---

(6) Per questa ragione (penso) Severino sostituisce al principio tradizionale di contraddizione il principio d'identità (A = A) e lo concepisce come sintetico a priori (SO 378): le proposizioni sono infatti tutte esistenziali (SO 374). Si tratta che "tutto quanto c'è di positivo nel divenire è e quindi il divenire non incrementa l'essere ma lo rispecchia" (RP 145). Quale essere? quello della *physis* certamente.

Questa introduzione della funzione dello specchio, nel momento più critico della discussione, è stato per me un colpo di fulmine, perché lo specchiarsi è una ripresa del rapporto platonico fra l'*idea* e i *pollà* e quindi della *méthexis* aborrita sia dal Severino come dal Bontadini, che già per Aristotele è un parlare a vuoto *chenologhèin,* un accontentarsi di metafore artificiose (*metaphoràs leghein poietichàs - Metaph.* I, 991 a 20).

2. *Superamento della metafisica: l'appartenenza costitutiva dell'essere all'apparire e dell'apparire all'essere* (« l'apparire dell'apparire »). *Superamento del principio d'immanenza* (la « coscienza dell'autocoscienza »)?

Il discorso « sempre aperto » di Severino sembra sfuggire alle prese di ogni precisazione rigida di scuola, sembra eludere ogni possibilità di essere ridotto e incluso nello schema di qualche sistema: realismo-idealismo, monismo-dualismo, immanenza-trascendenza... sono per lui antitesi, derivanti dall'identico malinteso, quello di « fondare » la verità. Non sorprende allora che i suoi scritti sfuggano le formule precise per liberare il lettore da ogni etichetta e immergerlo nella coerenza del nuovo principio. Esso è detto l'antichissimo « principio di Parmenide », ripreso e inteso nella situazione del pensiero contemporaneo che è — per usare un'espressione corrente — un « pensiero unidimensionale ». Si potrebbe dire che il Severino ha tentato, in modo radicale, una sintesi dell'essere di Parmenide e dell'Atto puro di Giovanni Gentile sotto la spinta della critica alla *Vergessenheit des Seins* che Heidegger ha rivolto alla tradizione occidentale (7). Come diremo più avanti, la mediazione del plesso

---

E qui vorrei aprire una parentesi sull'uso generoso che Severino (come Heidegger, Bontadini ... e primo lo stesso Hegel a cominciare da "l'uccello di Minerva che si alza al calar del sole", *Philos. des Rechts*, Vorrede) fa di metafore nei momenti cruciali. La più frequente (e imbarazzante) è quella di "orizzonte", di evidente origine heideggeriana (*Sein und Zeit*, §§ 65, 68, 69 c, 79-80, 83) a cui Severino collega il "tramontare" (p. es. PS 588 ss.; TU 383, 387). Frequente anche quella di "sfondo" (PA 151; PS 597, 600; TU 371: "sfondo intramontabile"!). Ancora: "l'apparire come *l'occhio di luce* (sic!) in cui si mostra Dio" (PS 591) e l'equivalente dello "apparire attuale come l'occhio aperto di Dio" (PS 601): il non-apparire sarà allora l'occhio chiuso del buon Dio...! E l'essere è "come il mare" (PS 382): anche dopo la negazione del mondo...? Si parla ancora di "invito" a uscire dal nascondimento (TU 352), di "contesa" fra l'essere e l'apparire (TU 348), di "affacciarsi" dell'eterno all'apparire (PS 600), di "immota irrequietezza" *(sic!)* dello sfondo (TU 371), di "cerchio totale dell'apparire" (PS 591), di "regno inospitale dell'apparire e regno ospitale dell'essere" (PS 600). E l'elenco potrebbe continuare. Se pertanto — è l'atto di accusa del Severino — la scienza è completamente dominata dal modo di pensare della metafisica, il nuovo corso parmenideo non sembra dominato dallo strano incontro della logica formale assoluta con la facile poesia? Non sarà mica perché Parmenide ha scritto la sua altissima filosofia in versi?

(7) Leggiamo infatti che l'idealismo, specialmente gentiliano, ha messo in luce il carattere trascendentale, non psicologico o antropologico, dell'apparire (SG 57). Però tanto la scienza moderna quanto l'idealismo affondano nel nichilismo metafisico. E la tesi è: « La civiltà della tecnica, cioè quella civiltà condizionante che si esprime nello sfruttamento delle masse attraverso l'anonimato del sistema produttivo-distributivo, ha come cuore, quindi come significato essenziale, la metafisica » (FM I, 36. - Cf. anche: pp. 19, 33, 44 s.).

dell'essere con l'attualismo italiano gli è venuta tramite il suo maestro G. Bontadini: a torto o a ragione, il Severino può rivendicare al suo pensiero di essere l'inevitabile conclusione dell'indirizzo speculativo avuto nell'Università Cattolica di Milano.

Il progresso su Parmenide, che oppone apparire ed essere, esperienza e pensiero — e quindi *doxa* e *alétheia* — è l'appartenenza e *identità di essere e apparire.* Non solo l'essere è nell'apparire o l'apparire nell'essere, non solo l'essere o l'essenza *deve* apparire (*Das Wesen muss erscheinen* - Hegel), (8), ma si deve affermare in senso forte che l'essere è l'apparire e l'apparire è l'essere: l'apparire è cioè quell'essere di cui appunto si dice che « l'essere è e il non essere non è ». Il principio di Parmenide viene perciò esattamente capovolto in quanto la verità dell'essere viene a cadere sull'apparire e l'attualità dell'apparire identificata (dopo Fichte, Hegel, Gentile, Heidegger...) con l'essere. Parlare allora di un « in sé » che si oppone al fenomeno od apparire, di un mondo e di un sopramondo (9) ch'è un « aldilà» ossia una Realtà o Principio trascendente distinto e diverso dal Tutto dell'apparire, non ha senso poiché sarebbe un ritornare al dualismo che equivale a porre il nulla — il mondo distinto da Dio — in seno all'Essere (come un Tutto) il quale per il primo Severino (come si è visto) è Dio stesso. Leggiamo infatti che la verità dell'essere è innegabile. L'essere che appare appartiene alla verità dell'essere, perché è innegabile. Ma è innegabile in quanto appare il suo apparire. Se apparisse soltanto l'essere — p. es. questa lampada accesa — e non il suo apparire, l'affermazione e la negazione che questa lampada sia accesa si manterrebbero in equilibrio. L'equilibrio è rotto — l'affermazione è capace di togliere la negazione — in quanto si pone (ossia in quanto appare) che la lampada accesa appare. L'affermazione dell'essere che appare può appartenere alla verità dell'essere, solo se è posto (ossia se appare) l'apparire dell'essere che appare. (L'*affermare* che questa lampada è accesa è lo stesso *apparire* del suo essere accesa). L'apparire dell'essere è il suo dire originario; e l'originariamente detto non forma una zona intermedia — per esempio la dimensione mentale, o la dimensione della proposizione, del giudizio, ecc. — tra il dire e l'essere che ap-

---

(8) Cf. *Wissenschaft der Logik,* II. Buch, 2. Abt.; Lasson II, 101. - Ma, a mio avviso, è anche alla "esperienza pura" di Hume che la posizione del Severino fa pensare.

(9) E' il rifiuto di quella che Heidegger, dopo Nietzsche, ha chiamato la « dottrina dei due mondi » *(Zweiweltenlehre)* la quale, a partire da Platone, ha dominato il dualismo metafisico sia nel realismo come nell'idealismo.

pare: l'originariamente detto è l'essere che appare. « Si afferma che la lampada è accesa, perché appare che la lampada è accesa » significa: « Questa affermazione è lo stesso apparire di ciò che è affermato ». Quindi l'affermazione dell'essere che appare non richiede che la si riconduca ad altro, affinché risulti innegabile; e pertanto è momento della struttura originaria della verità dell'essere.

Ma l'innegabilità dell'essere che appare richiede non solo che l'apparire dell'essere sia posto, ma che sia posta l'*appartenenza* dell'apparire alla dimensione di cui esso è appunto l'apparire, cioè alla totalità dell'essere che appare. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'essere che appare include cioè il suo *stesso* apparire: non solo è posto l'apparire, ma è posto il suo essere contenuto di *se medesimo*, ossia questa medesimezza è posta (appare). L'essere che appare è innegabile in quanto il suo apparire è posto; ma che l'essere appaia è esso stesso una determinazione innegabile, solo in quanto il suo apparire (cioè l'apparire dell'apparire dell'essere) è posto. *Se questo porre è inteso come successivo* alla posizione dell'apparire dell'essere, allora questa posizione non è originariamente innegabile e pertanto non è innegabile nemmeno l'essere che appare. Il quale non può diventare innegabile nemmeno *successivamente*, perché, così diventando, diventerebbe un *fondato*, un derivato: esso, che appartiene alla verità originaria dell'essere. E il fondamento di questo fondato — ossia la posizione dell'apparire, dell'apparire dell'essere — rimarrebbe a sua volta infondato... *in infinitum*. Nella *struttura originaria* della verità dell'essere, l'essere che appare include invece *originariamente* il suo stesso apparire: la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire dell'essere *è già* la posizione (ossia l'apparire) dell'apparire, dell'apparire dell'essere, ossia è già posizione di *se medesimo*, e quindi non è qualcosa che debba venire successivamente fondato (TU 384 s.).

Si tratta quindi di fare lo *anànche stenai* sull'apparizione e di cogliere l'essere, la presenza del presente (*Die Anwesenheit des Anwesenden:* Heidegger), come « l'apparire dell'apparire » e il « darsi del darsi »... senza ulteriori rimandi o residui. Si tratta perciò di *eliminare ogni mediazione* dell'Essere assoluto sia per via dimostrativa (Aristotele - S. Tommaso) sia per via dialettica (Platone - Proclo - Hegel), per stare in ascolto e in accoglimento dell'Essere che si rivela nel divenire in atto dell'apparire. Si potrebbe forse dire — la formula è mia e non di Severino — che l'apparire dà il contenuto e l'essere la forma come atto inteso appunto come « apparire dell'apparire »: ma tanto l'essere come l'apparire entrano l'uno nell'altro (« si appartengono » per

l'appunto) così che l'apparire dell'apparire non è che lo stesso essere nel suo attuarsi infinito come il Tutto.

Infatti la posizione dell'apparire nell'apparire significa la coscienza dell'autocoscienza; ma non stratificata a tre dimensioni, che porterebbe un rinvio *in infinitum*, bensì in quanto la coscienza è contenuta nell'autocoscienza. E' quella che Severino chiama la « struttura circolare dell'apparire » ed è la stessa *struttura originaria*. Nella struttura originaria della verità dell'essere, l'apparire è la coscienza dell'autocoscienza, ma tale coscienza è la stessa coscienza dell'essere, che resta posta dall'autocoscienza. Si deve perciò, per afferrare l'essere dell'apparire, rifarsi all'Io che i sistemi idealistici hanno messo al centro del plesso dell'essere: se non che l'idealismo non ha saputo cogliere che il significato formale dell'Io è la « trascendentalità ». Ciò che tuttavia è una grande conquista, afferma Severino, a confronto con le altre filosofie fuori dell'idealismo nelle quali l'io non è autore della coscienza ma qualcosa d'altro. Nel suo significato formale, il termine « io » significa innanzitutto autocoscienza, ossia, un dirigersi verso ciò da cui si muove (un « circolo » diceva l'idealismo), ma in modo che ciò che incontra sia saputo come ciò da cui si muove e che nel muoversi si porta innanzi e si fa l'incontrante; in modo cioè che il punto di arrivo sia saputo come lo stesso punto di partenza, ossia che l'incontrante veda se medesimo in ciò che incontra, onde, vedendosi, possa dire, appunto, « io ». In quanto l'apparire ha come contenuto l'apparire dell'apparire, questa identità, che costituisce il contenuto che appare, è appunto ciò ch'è significante come « io ». - L'idealismo sa cogliere solo il significato formale dell'« io » (SG 49). Nella prospettiva della metafisica invece l'Io non *parte* dall'Io per ritornare all'Io e nello stesso idealismo si mantiene la « produzione » dell'essere da parte dell'Io che diventa l'originario atto autocreativo (l'autoctisi di Gentile!).

Si tratta perciò di fare il « cominciamento » col puro atto di coscienza, con la pura coscienza di sé, e non con l'aver coscienza di qualcosa ch'è ritenuto, tra l'altro, autore della coscienza e che è quindi una determinazione empirica ma che è posta insieme come produttrice dell'atto o del movimento riflessivo della coscienza. Tocca quindi riconoscere che la « forma » dell'inizio non può essere altra da quella della fine e perciò la coscienza è essenzialmente coscienza dell'autocoscienza secondo la formula della struttura originaria. Infatti se qualcosa fosse autore della coscienza e avesse coscienza di sé, ma non avesse coscienza del suo essere autore della coscienza, esso, incontrandosi, non direbbe « io », ma nominerebbe soltanto

quelle determinazioni (oggettive) che lo costituiscono e perciò dovrebbe parlare, secondo il Severino, sempre in terza persona.

Così la dialettica tradizionale di essere e nulla lascia il posto alla dialettica di essere e apparire, poiché nell'apparire in quanto tale (dunque anche in ogni eventuale apparire dell'essere, diverso dall'apparire attuale) l'essere e il niente fanno parte dello spettacolo eterno (giacché anche l'apparire, come tutto l'essere, è eterno). Nell'apparire ci sono cose che vengono e vanno, e altre che appaiono da sempre e per sempre, e senza di cui non potrebbe apparire nulla: l'essere e il niente sono tra queste, che eternamente appaiono e tra queste si trova la stessa verità dell'essere e del niente. Questa casa appare, e non è un niente. Ma se il suo « non essere un niente » non apparisse, questa casa non potrebbe apparire, perché essa è, in quanto tale, un non-nulla. E se il « non-nulla » non apparisse, non potrebbe nemmeno esserci qualcosa che appaia invece della casa, perché ogni qualcosa è, in quanto tale, un non-nulla. Se le cose non appaiono come essere, come non-nulla, non appare nulla. E ancora: l'essere, in quanto tale, è negazione del nulla, sì che se il nulla non appare, non appare nemmeno l'essere. Se il « nulla » non apparisse, non apparirebbe nulla. E ancora: poiché l'essere, in quanto tale, è un non-nulla, l'essere non esce dal nulla (cioè non può essere stato e non può diventare un nulla). La verità dell'essere è appunto l'affermazione dell'immutabilità dell'essere (ossia della totalità concreta dell'essere). Poiché l'essere è, in quanto tale, l'essere appare solo se appare come immutabile. Se la verità dell'essere non appare, non può apparire nulla (SG 21).

Più esplicitamente: non appare che l'essere esca e ritorni nel nulla, bensì l'essere appare e scompare. Questo apparire e scomparire devono essere *interpretati* come l'essere e il non essere delle cose, solo qualora si affermi che la totalità dell'essere coincide con l'essere che appare. Allora, l'entrare e l'uscire dall'apparire significano certamente diventare essere e diventare nulla. La verità dell'essere poi distrugge il fondamento di quest'interpretazione poiché tutto l'essere, anche quello che più non appare e si è lasciato incalzare da eventi e tempi e storia, anche quel pezzo di carta e quella fiamma che si levava per ultima; tutto l'essere è, e se ne sta presso di sé immutabilmente e quindi si distende oltre tutto ciò che di sé scopre nell'apparire... Il divenire che appare non è la nascita e la morte dell'essere, ma il suo comparire e scomparire. Il divenire è cioè il processo della rivelazione dell'immutabile (PS 582). Così tocca anche ammettere che il Tutto non può mai entrare (tutto) nell'apparire, non è l'apparenza; anche le apparenze, come la

realtà, appaiono. All'opposto dell'apparenza che nasconde, l'apparire scopre e mette in luce (così il *nous* puro aristotelico: 429 a 18-21, il fenomeno kantiano, il *Nichts* heideggeriano di cui l'uomo è il « luogotenente » - *Platzhalter:* SG 31, 45). Compito (infinito) dell'apparire è quello di diventare l'apparire infinito della totalità concreta dell'essere (PS 606). Ma la verità sa anche che il tutto non può diventare un accadimento poiché l'accadimento è l'imprevisto.

L'essere abita da sempre l'apparire — ecco l'appartenenza essenziale! La verità dell'essere (come il Tutto) è lo sfondo, l'apparire è l'orizzonte totale (10). Allora mentre nell'apparire ci sono cose che compaiono e scompaiono, l'apparire, come orizzonte totale, non può nemmeno comparire e scomparire: se compare e scompare, allora esso è solo l'apparire di una parte di ciò che appare; mentre l'apparire, come evento trascendentale, è il luogo in cui ogni cosa (e dunque anche l'apparire di certe cose) incomincia e finisce di apparire. Ma la verità dell'essere non consente nemmeno di *supporre* che non appaia più nulla (o che sarebbe potuto non apparire nulla): se ciò accadesse, l'apparire (cioè un non-nulla) diventerebbe un nulla. L'essere è destinato ad apparire. In questa destinazione risiede l'essenza dell'uomo (TU 342).

Fra essere e apparire c'è quindi differenza e appartenenza; poiché nulla di ciò che appare, appare così com'è nel Tutto; e tutto ciò che appare è immutabilmente nel suo concreto dimorare nel Tutto... *Tutto* ciò che appare (e dunque anche lo stesso apparire) *differisce* pertanto dall'essere: ma nel senso che ciò che appare è l'essere stesso in quanto astrattamente manifesto, ossia è l'essere stesso nel suo nascondersi nell'atto in cui si rivela. Ciò che appare non aggiunge nulla all'essere (cioè all'immutabile): appunto perché ciò che appare è l'essere. Eppure ciò che appare *differisce* dall'essere: appunto perché l'essere, apparendo, non si rivela in tutta la sua pienezza (PS 596). Da tutto questo si può anche raccogliere che il trascendentale trova qui la sua identità col trascendente, nel convergere scambievole dell'essere nell'apparire ch'è poi in sostanza il modo del convergere scambievole di coscienza ed autocoscienza. Infatti quando qualcosa comincia ad apparire — ossia si inserisce nell'orizzonte trascendentale dell'apparire —, incomincia ad apparire anche il suo apparire, ossia incomincia ad apparire anche l'inclusione del qualcosa nell'apparire trascendentale; sì che non solo quel sentimento, ma anche il suo apparire è da sempre e per

(10) Sull'apparire come « orizzonte totale », vedi anche: PS 597.

sempre, anche se non da sempre appare. E il discorso è finito qui: non c'è *progressus in infinitum,* perché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire del qualcosa, è lo stesso apparire di qualcosa... L'apparire che incomincia (o finisce) ha come contenuto se medesimo, sì che l'incominciare ad apparire esclude strutturalmente l'incominciare ad essere (PS 601). L'essere come il Tutto rimanda perciò al tutto dell'apparire ossia all'apparire come orizzonte totale e orizzonte trascendentale ed in questa convergenza si attua la verità dell'essere per l'uomo che sta in ascolto.

3. *Toglimento-superamento del divenire: dialettica di essere-apparire. L'apparire dell'essere nel divenire* (l'evento trascendentale).

L'errore quindi della metafisica è stato di concepire il divenire come " passaggio" dal non essere all'essere e dall'essere al non essere, dando quindi al non essere la prevalenza sull'essere e facendone la chiave dell'essere e condannando l'essere a non-essere contro il principio di Parmenide che l'essere è e il non-essere non è. Se non si avverte l'impossibilità che l'essere non sia, non si sospetta nemmeno che, definendo il divenire, che appare, come annullamento dell'essere, o come l'emergere dal nulla da parte dell'essere, si altera radicalmente il contenuto autentico dell'apparire. *Si badi:* se il divenire è inteso in sede definitoria come l'annullamento dell'essere, o come l'emergere dell'essere dal nulla, allora la verità dell'essere proibisce che l'essere divenga e lo proclama immutabile (PS 578). Ma il divenire non appare affatto legato all'annullamento dell'essere, tutt'al contrario.

Ciò che invece « appare » è che ogni divenire è il comparire e lo sparire dell'essere, ossia è *l'entrare e l'uscire dall'orizzonte totale dell'apparire.* Questo orizzonte — l'« evento trascendentale » ossia la totalità degli enti che appaiono — non solo non diviene in senso nichilistico, ma non può divenire nemmeno in senso non nichilistico. Se in questo secondo senso, il divenire è l'entrare e l'uscire dall'evento trascendentale (cioè l'incominciare a far parte e il non far parte della totalità degli enti che appaiono), l'evento trascendentale *non può* divenire (RC 358). Perciò non si nega né l'esperienza, né il divenire, ma si contesta l'interpretazione nichilistica fatta dalla metafisica.

E' questo il punto cruciale. Perciò la domanda che Heideg-

ger riprende da Leibniz (11) e pone in capo alla sua « Introduzione » alla metafisica: « Perché c'è in generale l'ente e non piuttosto il nulla? » (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?*) (12), proprio *in quanto domanda* esprime nel modo più conseguenziario, secondo Severino, quella *Vergessenheit des Seins* deprecata dallo stesso Heidegger ossia quella "separazione astratta" (si badi bene!) tra le determinazioni e lo *einai* che tutto il pensiero occidentale ha ereditato da Parmenide (l'opposizione di *alétheia - doxa*) nella forma platonica. E' chiaro che una volta posta tale " separazione" (di essere e apparire, di essere e divenire...), ci si deve certamente domandare perché l'ente sia e non piuttosto il nulla. Ed è altrettanto chiaro che, per questa domanda la totalità dell'ente "vacilla" (*schwankt*), perché si va alla ricerca dello stesso «fondamento che possa fondare la dominazione dell'ente come una vittoria sul nulla ».

Il pensiero quindi si è tanto sprofondato nell'oblio dell'essere da non avvedersi che l'essere (il Severino lo indica come *esse, einai,* esistere: PS 575) è il suo stesso non essere nulla e che questa è la sua verità originaria: ogni domandare ulteriore sarebbe negarla. Bisogna quindi tener saldi sia l'essere come il divenire, ossia mantenere l'essere nell'apparire e l'apparire nell'essere in un rapporto incomparabile di appartenenza, finora mistificato dall'intromissione del nulla e dal mito della « produzione » dell'essere e del riferimento del divenire al non essere così da concepire il divenire come passaggio dal non essere all'essere; come fa la ragione alienata la quale, separandoli, aliena sia la verità dell'essere come quella del divenire e dell'apparire. Si deve mantenere che ciò che appare è l'immutabile. E il *divenire,* che pure appare, non è il processo (creazione e nientificazione) in cui se ne va dell'essere, bensì il processo del comparire e dello scomparire degli enti, il processo cioè della manifestazione dell'eterno (RC 356).

Se la distinzione fra l'apparire trascendentale e l'apparire empirico è la distinzione fra l'apparibilità o possibilità di apparire del Tutto nel divenire e l'apparire di un contenuto particolare, l'apparire empirico non è più un "divenire" in senso classico (passaggio dalla potenza — dal nulla — all'atto e vi-

---

(11) Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce,* nr. 7; ed. Dutens, Genève 1768, p. 35. Cf. C. Fabro, *Notes pour la fondation métaphysique de l'être,* Revue Thomiste, 1966, 2, p. 224.

(12) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik,* I, Die Grundfrage der Metaphysik, Tübingen 1953, p. 1 ss. (E' con questa domanda che termina la prolusione: *Was ist Metaphysik?* del 1929).

ceversa) implicante il non essere dell'essere (13). L'apparire empirico, p. es. l'apparire *della carta*, è il rapporto tra il trascendentale e il contenuto empirico, è un rapporto di apparire e scomparire del contenuto particolare nell'apparire trascendentale. Perciò nell'espressione: « l'apparire sparisce... », non vuol dire che l'apparire non è più apparire, che cioè si è consumato o spento, ma vuol dire che l'apparire empirico non appartiene più al contenuto dell'apparire trascendentale, che esce da questo contenuto (ma continuando ad esistere in eterno: RC 358 — nella totalità dell'essere, se intendo bene!).

Tale è sempre, e altra non può essere l'esigenza dell'essere cioè di essere. Allora il distruggersi e il divenire niente delle cose viene affermato *non già in quanto questo loro esser niente appaia* — e cioè in quanto si esprime fedelmente il contenuto dell'apparire — bensì *in quanto questo contenuto viene interpretato* secondo le categorie di quella saggezza pratica che sin'ora ha favorito la vita dell'uomo nel mondo — cioè secondo le categorie della *doxa* e non della *alétheia* — cioè se ci si preoccupa di esprimere il contenuto, che appare, così com'esso appare, allora il divenire che appare non potrà più essere inteso come annullamento dell'essere... Ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire, quando il primo non appare più.* Dopo l'ultimo fuoco, la cenere; vuol dire: quando l'ultimo fuoco non appare più, appare la cenere. Ma che ciò, che più non appare, non sia nemmeno più, questo l'apparire non lo rivela. Questo lo si *interpreta* sulla base del modo in cui qualcosa compare o scompare: quando qualcosa, che non era mai apparso, appare, si dice che nasce e che prima era niente; quando qualcosa scompare e non fa più ritorno, si dice che muore e diventa un nulla (*doxa*). Ma l'apparire *non attesta* l'opposto di quanto è esigito dal logo. Il logo esige l'immutabilità dell'essere — esige cioè che l'essere non sia nulla e quindi che non esca dal nulla e che non ritorni nel nulla (PS 579 s.). Nel mondo dell'apparire, precisa Severino, una cosa appare se un'altra va in ombra e così se appare il giorno deve sparire la notte; nella casa dell'essere invece giorno e notte convivono eternamente (il Severino cita Eraclito: *ho theòs hemere euphrone* - Fr. 67). Ciò che appare e scompare è perciò l'apparire non l'essere, come anche ciò che aumenta e diminuisce è l'apparire, non l'essere: il divenire, la storia, le vicende del mondo non aumentano e non diminuiscono l'essere, appunto per-

(13) La contestazione dell'interpretazione platonico-aristotelica del divenire, a causa del suo appello al "non-essere" (materia, potenza...), è il fulcro del corso di filosofia morale del 1967-68 (cf. spec. FM II, lez. IX, p. 29 ss.).

ché il divenire è il comparire e lo scomparire dell'essere, — ciò che aumenta e diminuisce è il contenuto dell'apparire non quello dell'essere. Si tratta allora di tener fermo il principio presentato nel paragrafo precedente ossia che quando qualcosa comincia ad apparire — ossia quando si inserisce nell'orizzonte trascendentale dell'apparire —, incomincia ad apparire anche il suo apparire, ossia incomincia ad apparire anche l'inclusione del qualcosa nell'apparire trascendentale; sì che non solo quel sentimento (dell'apparire), ma anche il suo apparire è da sempre e per sempre, anche se non da sempre appare. Non c'è quindi *progressus in infinitum,* poiché quest'ultimo apparire, che è l'apparire dell'apparire di qualcosa, è lo stesso apparire del qualcosa (14). Tutto ciò che esce ed entra nel cerchio dell'apparire è eternamente.

In conclusione, nell'analisi aristotelica del divenire — e soprattutto in quella scolastica e neoscolastica — svanisce completamente la semantica dell'essere. Poiché quel nulla, che dovrebbe semantizzare l'essere, non appare, e il suo apparire dovrebbe valere come il fondamento della semantizzazione dell'essere, ne viene che l'essere resta, in questa semantica neoaristotelica, una parola completamente sprovvista di significato: *asunètheia* alla verità dell'essere. Se infatti l'essere è significante solo nella sua opposizione a quel non essere che sarebbe dato nell'esperienza del divenire, la significanza dell'essere sarebbe soltanto un semplice *fatto,* giacché il divenire delle cose è soltanto un fatto — e quindi non si può escludere che la parola « essere » non abbia più alcun significato (PS 581 nota). Resterebbe così dimostrata la tesi che l'*alienazione della ragione* implica un senso alienato del divenire: se non si avverte l'impossibilità che l'essere non sia, non si sospetta nemmeno che, definendo il divenire, che appare, come annullamento dell'essere, o come l'emergere dal nulla da parte dell'essere, si altera radicalmente il contenuto autentico del divenire (PS 578).

Il destino del "nulla" è perciò segnato, è quello cioè assegnatogli da Parmenide che è di "non essere". Bisogna allora tener fermo che il nulla ha funzione di semantema solo nell'opposizione all'essere, ma così che l'unico protagonista dell'opposizione è l'essere. Quindi il nulla semantizzante non è qualcosa che si possa trovare nella manifestazione del divenire, bensì è

---

(14) Sarebbe interessante fare un confronto fra "l'apparire dell'apparire" di Severino e il rapporto nella dialettica hegeliana fra la « prima » e la « seconda » immediatezza ossia fra il vuoto cominciamento *(Anfang)* e l'essere compiuto *(erfülltes Sein)* del Concetto (cfr.: Hegel, *Wissenschaft der Logik,* Buch III, *Abschn.* 3, Kap. 3; Lasson II, 504).

l'assolutamente altro dalla totalità del significante: il non essere alcuna delle determinazioni che costituiscono la totalità (nemmeno quella espressa dalla parola « nulla »!). Un'assoluta negatività — si aggiunga — che non è richiesta semplicemente dalla comprensione finita dell'essere — da una coscienza che debba limitarsi ad astrarre l'essere dall'esperienza del divenire —, ma che deve essere posta anche da una coscienza assoluta ed immutabile dell'essere. Giacché, se l'essere *non è* il nulla — e se questo « non essere » è il senso stesso dell'*anànche* —, allora pensare l'essere senza pensare il nulla equivale a non pensare l'essere (15): appunto perché l'essere, di necessità, è la negazione del nulla, e non pensarlo come questa negazione significa non pensarlo affatto (così come pensare il triangolo, ma non pensarlo come avente tre lati, non significa pensare il triangolo) (PS 582). Questo perché per il formalista Severino l'*apprehensio prima intellectus* (che pone la significanza dell'essere) si realizza solo nella *operatio secunda intellectus* (PS 581 s.). Il divenire attesta sempre l'essere, mai il nulla.

4. *Il divenire e l'esistere: al di là di Parmenide.* - Dall'appartenenza essenziale (e scambievole) dell'essere all'apparire nel divenire si vede come Parmenide, affermando la distinzione ed opposizione di essere ed apparire (di *alétheia* e *doxa)* com'è stato lo scopritore dell'essere così è stato il suo carnefice, prima ancora di Platone.

Si deve mantenere cioè che né il molteplice, né il divenire intacca la verità dell'essere poiché la verità dell'essere è lo sfondo, il cui apparire viene di necessità richiesto all'apparire di ogni cosa (TU 346): è questo il momento decisivo in senso opposto alla dimenticanza dell'essere ossia che ciò che si manifesta è sempre l'essere, e non la sua immagine soggettiva e "fenomenica" che rinvii alle cose come sono in se stesse — l'essere non sta aldilà del pensiero, sta in tutta la luce davanti agli occhi come ciò ch'è "disvelato" (RP 144). Dovunque allora appare "qualcosa", c'è l'apparire dell'essere ma come "acca-

(15) « Ma che la prima qualità radicale dell'essere-chiamata, dall'A., struttura originaria — debba riconoscersi proprio nel suo non essere il nulla, è una tesi — per paradossale che possa apparire questa critica — tale da legare indissolubilmente l'essere al nulla e da ricadere appunto nel nichilismo (checché sia delle intenzioni contrarie, ripetutamente manifestate a parole). Se l'essere è in quanto c'è il non-niente, l'essere non può essere tale se non nel suo necessario rapporto, sia pure di negazione, al niente; in altri termini, l'essere è mediato, sia pure tramite la sua opposizione al niente dal niente stesso » (A. Dalledonne: *L'essenza del Nichilismo nella critica di Emanuele Severino*, in: « Divus Thomas », a. 78 (1975), n. 3, p. 284).

dimento" e non come "l'apparire infinito dell'essere", come l'epifania in cui è svelata la totalità compiuta e in cui dunque non può accadere alcun'altra rivelazione. Allora, come apparire finito, la verità eterna è contraddizione: essa lascia che ogni cosa appaia nel Tutto, ma il tutto in cui avvolge ogni cosa non è la totalità compiuta dell'essere, ma soltanto il significato formale di questa, sì che vien lasciato apparire come tutto ciò che non è il tutto (TU 345). La verità dell'essere cioè provoca una frattura del sapere ossia pone la contraddizione tra l'immutabilità dell'essere e la presenza del divenire dell'essere. Non vedere e passare a lato di questa contraddizione, separando nel divenire l'apparire dall'essere per fare posto al non-essere, è fuggire la verità e cadere nell'*errore* ch'è di attribuire al finito (e al non essere) una sua verità di essere mentre la verità è riservata all'Essere ch'è l'Infinito e il Tutto (16).

E la distinzione platonica tra il non-essere come *contrario* (*enàntion*) e il non-essere come *altro* (*éteron*) è stata per il pensiero occidentale tanto più facile quanto più essa è essenziale e imprescindibile. Infatti essa porta le differenze dell'essere — e le porta sicuramente e definitivamente —, *ma conti-*

(16) Benché il presente studio intenda soltanto chiarire la « coerenza interna » della posizione del Severino ed il suo allineamento massiccio (anzi lo scavalcamento estremo) con la "Teologia della morte di Dio", è opportuno osservare che alla costante e sempre più drastica denunzia del *nulla* e del *non-essere* che nientifica l'essere in tutto il pensiero melissiano occidentale, manca qui ogni analisi sia semantica sia e soprattutto ontologica del nulla stesso. Tale analisi è indispensabile in ogni discussione sul primo principio e per collocare al giusto posto i due "incidenti" del non-essere di Melisso (*Fr.* 1) e di Aristotele (*Periherm.* 10, 19 a 23-27) che hanno scandalizzato (non senza ragione) Severino e che stanno a fondamento della sua diatriba. Chiamare Melisso però "padre della metafisica occidentale" (RP 152 ss.), per ridurre tutte le forme di metafisica al comune denominatore del "nulla", può essere un semplice *adiàphoron* fin quando non si precisa il "senso del nulla" se non si vuol cadere in un circolo tautologico (l'essere è l'essere, il non-essere è il non-essere), ma non è certo questa la posizione di Parmenide che oppone la *episteme* alla *doxa*. Se posso essere d'accordo con Severino nel contestare che il divenire sia in sé contraddittorio (il contraddittorio non può essere e perciò neppure Dio lo può capire nonché produrre), non vedo come il Severino possa pensare e fare un discorso qualsiasi e condurre avanti — e con quale fervore... — la sua polemica senza riferirsi al non-essere (la... falsità delle opinioni e interpretazioni degli altri!). Del resto parlare di "comparire" e "scomparire", come i due momenti o le differenze insite al divenire, è impossibile senz'ammettere il non-essere (lo scomparire del comparire, del contenuto ch'era "presente" e che si è assentato cioè *non* è più, che non è più e come tale non ritorna più...). Dio solo può pensare l'essere senza il non-essere perché Egli stesso è l'Essere per essenza e può pensare la totalità della presenza e perciò senza riferirsi al non-essere; perché solo Dio realizza in modo assoluto la totalità dell'intuizione come presenza immutabile dell'essere al di fuori della successione. (Cfr. *Dall'Essere all'Esistente*, Morcelliana, II ed., Brescia 1965, pp. 11 - 69).

nua a lasciarle nel tempo (come già era accaduto a Parmenide); onde ci si deve mettere in cammino — un cammino che ancor oggi non è finito — per andare alla *ricerca* di quell'essere che sia fuori del tempo. Le differenze debbono venire ricondotte all'essere, perché se "rosso", "questo rosso"... è significante in modo diverso da come è significante il nulla, allora di esso si deve predicare l'essere, si deve dire cioè ch'è un respinger via il nulla, ossia ch'è quell'energia che nega il negativo. L'essere diventa predicato di ciò che gli è diverso non di ciò che gli è opposto; sì che ora l'affermazione che il non-essere (cioè la determinazione) è, non significa più che il negativo è il positivo. L'essere parmenideo diventa il predicato di tutte le determinazioni; la rarefatta positività diventa il determinarsi del positivo, la positività del determinato; non già il puro essere, ma l'essere come sintesi (di essenza — la determinazione — e di esistenza — l'«è»), l'essere come *ón*, secondo l'espressione aristotelica (RP 141). Chiara è perciò la costituzione dell'errore: in quanto l'apparire non è l'infinito apparire del tutto, la verità dell'essere non esaurisce la possibilità dell'apparire. Nell'apparire infinito non appare che la verità dell'essere, in cui ogni contraddizione è superata. L'apparire finito, invece, in quanto finito è aperto all'irruzione dell'*errore*. L'errore irrompe nell'apparire non già in quanto appaia come negato dalla verità, ma in quanto appare equipollente alla verità (TU 350) (17).

Il principio di Parmenide adunque che « l'essere è e non gli è consentito di non essere » va mantenuto, senza flessioni, nel suo senso univoco e onnicomprensivo ad un tempo di fronte al quale l'esistere (l'*esistenza*, come ec-sistere) è un caso particolare. Dato infatti che l'«è», ossia l'esistenza, l'*esse*, è il non essere un nulla: che qualcosa « esista » significa innanzitutto che non è un niente e cioè che riesce a starsene presso di sé senza disciogliersi in un niente. L'esistenza, invece, come *existere*, cioè come un riuscire a costituirsi mediante un venir fuori alla luce, è soltanto un modo particolare dell'esistere, assunto nella sua valenza trascendentale, ossia come negazione del nulla. E, in generale, la pluralità dei modi di esistere è la stessa pluralità dei modi, secondo i quali non si è nulla; sì che

(17) Il divenire riguarda l'essere e non il non-essere, non implica nessun riferimento al non essere ma soltanto all'apparire dell'essere come al venire all'essere dell'essere stesso: altrimenti se il divenire fosse un "passaggio", dal non essere all'essere o dall'essere al non essere, si avrebbe la contraddizione — per Severino — che all'essere accade di non essere e al non essere di essere, quindi che il non essere è e l'essere non è (RC 351 s.). E' questo il nodo principale della discussione del Severino col maestro Bontadini, come diremo più avanti.

la pluralità stessa delle determinazioni o differenze dell'essere è la pluralità dei modi dell'esistere, e poi ogni singola determinazione è un modo, irripetibile, di esistenza (PS 559).

Qui ci avviciniamo al punto risolutivo cruciale: dopo aver eliminato, col « principio di appartenenza » che pone l'identità dialettica di essere e apparire (nel divenire e nel molteplice), ogni dipendenza causale, ora Severino toglie anche (logicamente!) ogni distinzione reale di essenza e di esistenza nel finito. Egli attacca direttamente l'argomentazione di S. Tommaso nel *De ente et essentia* (c. V) (18), in quanto — da rigido attualista qual è — il Severino opera soltanto sul plesso dell'ente come tensione di essenza universale e di esistenza particolare: gli è che, per lui, al fondo di ogni distinzione reale, anche di quella tomistica di essenza ed *esse*, resta il peccato originale di Parmenide ossia, poiché 'essere' non significa 'uomo', 'casa', 'rosso'..., queste e tutte le determinazioni particolari sono allora un nulla. E' sempre questo, a suo avviso, l'errore della metafisica — iniziato dallo stesso Parmenide — di fare dello "essere" un predicato, così che l'essere può anche non-essere (se non c'è l'essenza). Invece, come si è affermata l'*implicazione reale* dell'essere con l'apparire, così non può apparire problematica l'implicazione tra l'essenza e l'esistenza pura, intesa cioè in senso trascendentale: Severino a questo riguardo — si badi bene! — parla di *qualsiasi* essenza e non fa distinzione fra essenza reale o irreale, incorporea o corporea, ecc. (PS 570), poiché per lui l'essenza è la modalità dell'apparire per l'esistenza (è il *was* del *das*, come in Suarez, Wolff, Kant...).

La distinzione di essenza ed esistenza nelle creature diventa perciò la prova dell'alienazione radicale della metafisica la quale deve ricorrere ad un *medio*, cioè a complicati ragionamenti per affermare la loro identità in un Essere privilegiato (Dio): ecco la malattia mortale del pensiero, il non sapere se a quest'uomo, con queste carni e queste ossa, convenga o non l'esistenza (PS 571). Che questa lampada "esista di fatto" è attestato dall'apparire delle cose; ma nell'atto stesso in cui questa modalità di esistenza appare, la verità dell'essenza esige che, essendo appunto posta l'esistenza, il non essere un nulla, di questa modalità, sia insieme posta l'impossibilità che essa... sia o divenga nulla (PS 563). E' la forma elementare di quello ch'è

(18) Il Severino, come si dirà nella parte critica, non distingue fra la *existentia* come "fatto" di esistere della Scolastica, passata poi nel pensiero moderno, e lo *esse* come *actus essendi* profondo ch'è proprio di S. Tommaso (Cf. C. Fabro, *Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento*, Giornale critico della filosofia italiana, LII - 1973, p. 469 ss.).

stato detto lo « argomento ontologico » ossia l'affermazione dell'identità reale di essenza e di esistenza nel finito, ma in un senso nuovo ch'è diverso da quello p. es. di Suarez (anche se, in ultima istanza, può essere ricondotto a questo o essere visto come l'effetto dell'oblio dello *esse* ch'è affermato nella posizione di Suarez). Non si tratta, spiega Severino, di stabilire l'implicazione tra due diversi modi di esistenza, bensì di porre l'esistenza (in senso trascendentale) di ogni modo di esistenza (i modi essendo appunto le determinazioni stesse del positivo).

Eterna è ogni cosa. «L'essere è», «l'essere non è nulla» ha significato esistenziale poiché è la stessa esclusione dell'inesistenza dell'essere, sempre che l'esistenza sia intesa nel suo logico-fattuale autentico valore di puro non essere un nulla. Se l'essere è ciò che non è nulla, allora l'essere (ogni essere, ogni cosa che non sia nulla) è ciò che esiste e non può non esistere ossia non è un nulla e non può diventare un nulla (PS 563). Si tratta che la *Diremtion* originaria (come direbbe Hegel) di essere e divenire è interna all'essere poiché — ed è sempre il senso (l'unico, per Severino!) del principio di Parmenide — l'essere è, *tutto* l'essere è; e quindi è immutabile ed eterno. Lo « stesso » (questo colore) *si differenzia:* e cioè che in quanto immutabile si costituisce *come* e in una *dimensione* diversa da sé in quanto diveniente (RP 146 s.). Una *Diremtion* formale (di essenza ed esistenza) la cui verità si salda nell'identità, come già si è visto.

E' questo alla fine, e altro non può essere per Severino, il significato autentico del principio di non contraddizione già intravisto fin dal 1958: esso risiede nel significato stesso dell'essere, cioè che l'essere abbia ad essere, sì che il principio di non contraddizione non esprime semplicemente l'identità dell'essenza con se medesima (o la sua differenza dalle altre essenze), ma l'identità dell'essenza con l'esistenza (o l'alterità dell'essenza dall'inesistenza). Ogni affermazione esistenziale è posizione di quest'identità dell'essenza e dell'esistenza: non nel senso che ogni proposizione esistenziale sia identica, ma nel senso che nel significato della determinazione (essenza) si predica l'essere (la positività, l'esistenza) della determinazione (SO 378) (19).

Qui si può inserire il rapporto che Severino ha istituito fra « la terra e l'essenza dell'uomo » (1968). La terra è l'accadimento prodigioso, l'offerta dell'essere: l'essere abita da

(19) Il testo è riportato in RC 350 dove Severino rimanda al saggio MA del 1956, il quale già conterrebbe « alcuni sintomi della consapevolezza storica dell'essenziale eterogeneità dell'*essere* di Parmenide rispetto alla tradizione melissiano-aristotelica » che introduce il non-essere accanto all'essere.

sempre l'apparire, ma la terra è il dono atteso dell'ospite. Con uno stile tra involuto e mitico, Severino afferma che in principio la verità ha voluto la terra e che, in quanto voluta dalla verità, la terra spicca sul fondo. La verità vuole che la terra continui ad apparire. In ciò consiste il suo accoglimento della terra e così l'accadimento (lo *Ereignis* di Heidegger) non è più l'imprevisto e tutto l'accadere può essere visto come un Tutto abbracciante anche il futuro. Ma vedere la terra in questo modo, cioè come apparire integrato nell'essere, dipende dalla volontà. Infatti per Severino volere la terra è essere certi che l'accadimento, come orizzonte di ogni accadimento, continui nell'eterno apparire della verità dell'essere...; è affondare le radici nell'abissale profondità del volere che vuole la terra nel suo legame alla verità della terra. La verità allora vuole la terra come l'eterno apparire della verità dell'essere: l'errore invece è il separare la terra dall'essere, è pensare "l'isolamento" della terra, la convinzione che la terra sia il luogo sicuro così che l'errore pensa il voluto come il Tutto sicuramente esistente. E' in questa sollecitudine per la terra per se stessa che consiste la non-verità, l'errore, che ha il suo fondamento nell'accettazione della terra compiuta dalla verità dell'essere. E si comprende (come coerenza interna!) la diffida di Severino alla filosofia come "processualità" cioè come affermazione dell'Essere per via dimostrativa o dialettica di mediazione. La filosofia appartiene all'offerta della terra. Ma questa processualità non è la crescita, nell'apparire, della verità dell'essere, ma è il processo del dileguare delle attività dell'isolamento. La verità dell'essere è invece qui da sempre tutta dinanzi; sembra che si faccia avanti un poco alla volta, perché è la solitudine della terra ad allontanarsi un poco alla volta (TU 358). Compito infatti della volontà della terra è di lasciar apparire l'essere. Ma, nell'accogliere l'accadimento (della terra), l'apparire non è l'apparire infinito dell'essere, l'epifania in cui è svelata la totalità compiuta e in cui dunque non può accadere alcun'altra rivelazione. Come apparire finito, la verità eterna è contraddizione: lascia che ogni cosa appaia nel tutto, ma il tutto in cui avvolge ogni cosa non è la totalità compiuta dell'essere, ma soltanto il significato formale di questa, sì che vien lasciato apparire come « tutto » ciò che non è il tutto (TU 345).

Essere nella verità è allora volere la verità, è *volere* la terra come il "luogo" intenzionale dell'apparire dell'essere (lo *Inder-Welt-sein* di Heidegger!), è nella sua radice *volere* l'appartenenza essenziale dell'essere all'apparire nel divenire infinito. A questo volere sono legati la realtà del *Sacro* e l'impegno della *fede.*

5. *La perdita del Sacro e l'alienazione della Fede.*

Il punto di partenza — ed in un certo senso anche il "punto di arrivo" — delle riflessioni di Severino è la convinzione che dopo Parmenide tanto le metafisiche della trascendenza quanto le metafisiche immanentistiche hanno in comune la dimenticanza del senso dell'essere, hanno cioè accolto quel senso alienato dell'essere per il quale l'essere è visto come ciò che, in quanto tale, può non essere. Appunto per questo oblio il pensiero può convincersi che il divenire, contenuto dell'apparire, sia un processo in cui ne vada dell'essere, e può quindi proporsi — ossia proprio per la convinzione che tale processo sia il contenuto dell'apparire — di «salvare» il divenire così inteso. L'oblio dell'essere costringe il pensiero a salvare il proprio parto mostruoso (PS 598 s.). Ed in questo qualcuno potrebbe dire che non c'è nulla di nuovo rispetto alla nota critica fatta da Heidegger al pensiero occidentale di *Vergessenheit des Seins*. Ma il Severino si è poi impegnato, a differenza di Heidegger (mi sembra!), a garantire la verità e realtà del divenire e dell'apparire la quale resta irrimediabilmente compromessa quando si definisce il divenire — a cominciare da Platone fino ad Heidegger compreso — come « l'emergenza [dell'essere] dal nulla e come la scomparsa (l'annullamento) dell'essere nel nulla »: l'*apparire* non va inteso in termini di essere e non essere, ma come comparire e scomparire dell'essere stesso. Allora il *divenire* non implica il non essere, bensì il non apparire dell'essere (PS 583). Il divenire pertanto è come il vaso di Pandora che rende possibile l'apparire (dell'essere) come orizzonte totale, come l'orizzonte della totalità.

Il semantema di "evento trascendentale" permette di raccogliere il filo conduttore del Severino ossia il significato ontoteologico del principio di appartenenza. Infatti l'unico senso secondo il quale si può affermare il divenire dell'evento trascendentale è dato quindi dal divenire del suo contenuto: l'evento trascendentale appare come diveniente non già nel senso che ne appaia il sorgere e il tramonto, ma nel senso che appare il sorgere e il tramonto delle determinazioni particolari del contenuto dell'apparire. Il comparire e lo scomparire di qualcosa — ossia il suo divenire — devono essere dunque intesi come l'entrare e l'uscire del qualcosa dalla ferma dimensione trascendentale dell'apparire (PS 591). Allora come si è riconosciuto che il divenire è intrinseco all'essere (e viceversa), si deve riconoscere ch'esso è anche intrinseco a Dio. All'interno della logica aberrante della ragione alienata è certamente autocontraddittorio affermare che l'immutabile diviene, e che il divenire è momento dell'immutabile: appunto perché, qui, il divenire è

inteso come il contraddittorio dell'immutabilità. Ma se si fa vivere la verità dell'essere, allora il divenire dell'immutabile vuol dire che l'immutabile appare e scompare: il divenire, qui, non è più il contraddittorio dell'immutabilità, un processo in cui ne vada dell'essere, bensì è un processo in cui ne va dell'apparire dell'essere. E tutto ciò, che in questo processo appare e scompare, è eternamente (ossia tutto ciò che in questo momento di Dio appare e scompare, è eternamente in Dio). Così che tutto ciò che entra ed esce dal cerchio dell'apparire è eternamente. E questo stesso cerchio è eterno, ossia da sempre, 600 s.).

L'apparire come essere dell'apparire è un lasciar apparire l'essere e perciò un lasciar essere l'essere (*lassen-sein:* Heidegger) e il divenire è il "medio" dell'apparire dell'essere: ciò che né S. Tommaso né Hegel, e nessun filosofo finora, è riuscito a capire — neppure Parmenide che per primo ha abbandonato alla *doxa,* e perciò al non essere, l'essere del divenire, riservando alla *alétheia* l'Essere immobile (*achíneton* - Diels Fr. 8, 38). L'alienazione metafisica, unita all'isolamento della terra, ha avuto per conseguenza la perdita del *Sacro* in quanto esso si trova coinvolto nella mistificazione della verità che quell'alienazione comporta. L'incontro col Sacro (scrive il Severino nel 1967) è così avvenuto all'interno dell'alienazione del senso dell'essere. In quanto dominato dall'alienazione metafisica, il Sacro non può salvare la verità, cioè non può salvare. Nel primo studio non si prende in considerazione questa determinatezza storica del Sacro, ma solo la pura possibilità che esso salvi la verità... nella prospettiva cioè di sottrarre il Sacro alla dominazione della metafisica. Ma ciò può avvenire solo all'interno del rivolgimento più abissale cui possa andare incontro la storia dell'Occidente. Quindi, in concreto: la salvezza della verità non può avvenire indipendentemente dalla storia dei popoli e dalla storia dell'Occidente; non si tratta ormai di una semplice critica di tesi filosofica, ma del sovvertimento della civiltà occidentale (PF, pref. rist.). L'Occidente non ha saputo cogliere il Sacro, in quanto ha optato per la dominazione (= alienazione) metafisica: un segno inequivocabile di questa mistificazione del Sacro è l'aver chiamato *Genesi* il primo libro della Bibbia confinando il Sacro alla sfera della soggettività, mentre il mondo (l'oggettività) va in perdizione (SG 23) (19ª).

Da quanto è dato di capire — poiché il Severino non spiega mai con discorso diretto l'essenza del Sacro — il Sacro sembra indicare la totalità dell'essere e dell'apparire nell'inesauri-

(19ª) Vedi in altro senso: C. Fabro, *Valori della cultura contemporanea,* in: « Humanitas » VI, 11 (1951), p. 1053 ss.

bile divenire storico (ch'è perciò Storia sacra) del loro rapporto rispetto alla libertà dell'uomo: è questo rapporto ch'è reso ambiguo dal linguaggio della metafisica. Leggiamo perciò che, quando il Sacro dice: *panta di' autou egéneto* (*Jo.* 1, 3), è sintomatico che la metafisica non sospetta neppure che il significato di questo *ghignestai* possa essere diverso da quello che le è familiare e la « creazione » diventa così l'assurdo di una regione dell'essere (*panta*, le cose create), che sarebbe potuto esser niente e potrebbe diventar niente (SG 29 s.). Pertanto l'accettazione del Sacro in siffatta prospettiva alienante della metafisica può anche portare il deserto, il più profondo occultamento dell'essere.

Tocca pertanto disvelare e ricuperare il significato originario del Sacro — che Severino sembra intendere come « Storia sacra » — ossia è necessario riportarsi al significato originario del linguaggio del Sacro. Infatti si deve tener presente che il linguaggio del Sacro, come ogni altro linguaggio storico, non divenga linguaggio solo quando i suoi segni sono coordinati ai significati attuali, ma sia già linguaggio indipendentemente da questa coordinazione, cioè sia già coordinato a significati, indipendentemente dalla coordinazione alla dimensione attuale del significato. Quindi è possibile che il linguaggio abbia già un suo significato, indipendentemente dalla volontà di significazione da parte dell'uomo, e che dunque esprima l'essere, in quanto l'essere viene alla luce, in un apparire diverso dall'apparire attuale (SG 38). Sembra quindi che la "sacralità" competa all'Essere stesso come il Tutto, in quanto esso è per l'uomo il "luogo della salvezza"; pertanto la non alienazione non consiste nell'accettazione del Sacro, ma nella purificazione del luogo in cui doveva avvenire l'accettazione e il rifiuto del Sacro.

Il rapporto col Sacro da parte della verità è dunque, innanzitutto, il rapportarsi al Sacro da parte della verità. Il problema della salvezza riguarda, principalmente, la salvezza della verità. La salvezza è proprio in questo toglimento della contraddizione, un portare quindi l'essere al massimo disvelamento che gli è consentito nella verità. Perciò quel che importa non è il dire: « Io accetto il Sacro », ma « la verità accetta il Sacro » (SG 38 s.). Nell'isolamento prodotto dalla metafisica la storia della salvezza è allora ridotta ad un episodio che non lascia traccia alcuna nell'essenza dell'uomo (TU 382). La salvezza allora diventa un evento cosmico-storico, eterno e infinito come l'essere stesso. Chi allora riduce l'incontro col Sacro al solo momento della soggettività, sottintende che il singolo possa decidere il suo destino per suo conto, vivendo bene i pochi anni della sua vita: mentre per Severino — che riprende l'hegelia-

no: *Weltgeschichte als Weltgericht* (20) — la verità dell'essere esige che il singolo abbia sempre ed essenzialmente a che fare con la storia del mondo (che S. assorbe e identifica quindi con la storia sacra!) cioè con la storia dell'apparire dell'essere e, in esso, del Sacro. La misura e il modo di apparire del Sacro dipendono quindi e sono regolati dall'apparire infinito dell'essere che la storia del mondo porta con sé, non da un preteso incontro e impegno del singolo col Sacro (SG 23 s.) (21). E' il filosofo — purché si mantenga nel "sentiero del Giorno" e non finisca, come ha fatto la filosofia dell'Occidente a partire da Platone, nelle "case della Notte" (*dómata Nuchtós* - Parmenide. Fr. I, v. 9) —, come colui che guida il compimento dell'apparire dell'essere, che prepara al singolo il ripetersi dell'incontro col Sacro. Sappiamo allora che l'accettazione del Sacro *può* essere la chiave che porta al massimo disvelamento dell'essere consentito dalla verità, ma *può* anche — se cade nella soggettività — portare il deserto, l'occultamento più profondo dell'essere: quando cioè il singolo si fissa sul particolare della *doxa* e vive la verità nella non-verità, tale non-verità è la *fede* nel senso di risolvimento pratico del problema del Sacro. Identificando senz'altro non solo la fede in generale ma la stessa fede cristiana (poiché non distingue fra le due) con la *doxa*, il Severino nega la realtà dell'ordine soprannaturale rivelato e liquidando senz'altro la fede cristiana storica rimane nel deserto del principio moderno d'immanenza (22). La radice di tale contraddizione perciò non è da parte dell'essere, ma dell'apparire. E conclude: c'è dunque un'effettiva contraddizione tra verità e non-verità (ragione e fede, *epistéme*, *doxa*); ma c'è anche la possibilità che il trovarsi in questa contraddizione apra la via che conduce al toglimento di tutte le contraddizioni dalle quali la verità può liberarsi... *Il filosofo non può essere credente*, ma intanto lo è, comunque determini il suo credere. Giacché dalla contraddizione tra ragione e fede ci si può liberare anche decidendo di non aver fede (SG 40) (23).

(20) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 340; ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1955, p. 288.

(21) Perciò Severino critica non solo la posizione di Kierkegaard, per non aver preso sul serio la *Weltgeschichte* hegeliana, ma la storia dello stesso Cristianesimo poiché anch'essa è storia della dominazione metafisica sul Sacro (SG 25).

(22) Vedi invece per l'esatta distinzione di *pistis* ed *epistéme* nella *teologia* cristiana il testo di Kierkegaard: *Diario* 1852, X^4 A 635; (cfr.: C. Fabro, *Foi et raison dans l'oeuvre de Kierkegaard*, Rev. Sc. philos. et théol. 1948, p. 169 ss. e *Dall'essere all'esistente*, II ed., Brescia 1965, p. 127 ss.).

(23) In questo contesto « gnostico » l'origine del "male", così come già quella del "mondo", è nella separazione che l'uomo fa (come per l'errore) dell'apparire (particolare) dal Tutto della verità dell'essere (universale): onde il

Essere nella verità è semplicemente stare in ascolto sempre e incondizionatamente della verità dell'essere nel suo attuarsi perenne, che muove dal fondo dei secoli passati e si volge senza posa verso il futuro nell'apertura illimitata della possibilità e dell'ipoteticità: è questo precisamente, mi sembra, il senso che p. es. Jaspers dà al suo *philosophischer Glaube* come punto di arrivo supremo della ragione (24). Per Severino invece la fede esprime la caduta della ragione, poiché tratta il controvertibile (non trovo in Severino nessuna distinzione fra fede umana e fede divina rivelata) come incontrovertibile, ossia è la certezza di ciò che alla verità appare come incerto (TU 353). La verità invece abita nella *volontà* la cui essenza, leggiamo, è la certezza: essere nella verità è volere la terra (il mondo) per l'apparire dell'essere, e volere la prosecuzione del nostro mondo è essere certi ch'esso continui ad apparire (TU 355). E' il vivere *aeterno modo* spinoziano!

Conclusione: il dualismo e il trascendentismo hanno la responsabilità di aver alienato l'uomo dalla verità. Perciò oggi mancano le condizioni di ascolto del *cherygma.* Ma anche la teologia è dominata dal nichilismo metafisico: la sua accusa che il nostro tempo non consente l'ascolto è fondata su quello stesso pensiero dominante — la nientità dell'essere — che impedisce l'ascolto verace. Nella storia dell'Occidente, l'unico ascolto è quello metafisico, in cui tutto è fatto passare attraverso la solitudine della terra e dove dunque nessun evento e nessun *cherygma* può portare a salvezza (TU 375). Parole di estrema gravità che il Severino ha ripetuto, aggravandole, a Roma (come ora si dirà) nel gennaio del 1967, le quali suonano condanna radicale di ogni religione che non si riduca a gnosi; ma soprattutto esse mettono sotto accusa il Cristianesimo nella sua caratteristica di evento storico irripetibile (ed ora sempre presente), e la « storia di salvezza » (*Heilsgeschichte*) dell'Incarnazione. A questo modo Severino ritorna alla posizione deistica e illuministica di Reimarus Lessing sul Cristianesimo.

"male" non può essere qualcosa di inventato dagli uomini o dal demonio, ma è il lasciar apparire ciò che, eterno, dovrebbe restare eternamente nascosto (SG 42). Cfr. a questo riguardo: C. Fabro, *Problema e mistero del male,* nel vol. « *L'uomo e il rischio di Dio* », Studium, Roma 1967, p. 480 ss.

(24) Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube,* München 1948 (IV Aufl. 1955). Nella linea del *vernünftiger Glaube* di Kant, la fede filosofica di Jaspers costituisce l'atto ultimo della ragione la quale perciò esclude per principio ogni accesso e convalida assoluta della fede rivelata storica poiché « ... non si dà una religione biblica » come tale ma tante religioni che si richiamano alla Bibbia: giudaica, cattolica, protestante, luterana, calvinista, anglicana, islamica (cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung,* München 1962, p. 525). Su questo punto, vedi: C. Fabro, *Dall'essere all'esistente,* II ed,. p. 187 ss.

ARTICOLI

DIALOGO - ECUMENISMO - EUCARISTIA
alcuni fondamentali aspetti

La previa condizione per il superamento di contrasti teorici e pratici è certamente la mutua chiarificazione delle rispettive posizioni. Ciò si compie con l'incontro e il dialogo. Dialogo o scritto o parlato. Per un risultato *obiettivamente* valido gli interlocutori debbono porsi entrambi su un piano leale d'*imparzialità* nelle reciproche valutazioni. E' ovvio.

Questa leale imparzialità viene spesso espressa come doverosa reciproca « fiducia » e come dover porsi gli interlocutori, reciprocamente, « pari a pari », oltre che senza mire di « proselitismo ». Può essere anche solo questione di parole e ci può essere un riferimento al contegno *esterno* da tenere per facilitare *psicologicamente* il leale scambio di idee.

Ma, a rigore, sono espressioni illegittime. E' un rilievo che ha molta importanza per non risolvere il dialogo in forzature, contro natura. Tanto più sul piano ecumenico.

Restiamo, innanzi tutto, sul piano puramente umano e profano. La leale imparzialità riguarda la valutazione obiettiva delle argomentazioni relative ai singoli punti in contrasto. Essa richiede solo che tali argomentazioni siano presentate e ascoltate con obiettività e rigore logico, fuori di ogni deviante pulsione emotiva (non razionalismo, né esistenzialismo, ma razionalità: metodologia tomista). Richiede la distinzione tra valori assoluti e contingenti e la disponibilità, per questi ultimi, di cambiare parere quando risulti provato l'errore. Ma non richiede minimamente, soprattutto sul piano dottrinale, un previo atteggiamento *interiore* paritetico: « pari a pari ». Ciò equivarrebbe a una rinuncia alle proprie anche solide convinzioni, antecedente alle prove e quindi illegittima, rinuncia che snaturerebbe la propria personalità.

Il « pari a pari » non può, ragionevolmente, consistere che

nella leale ricerca della piena informazione e della obiettiva verità. Ma chi ha già un solido bagaglio di convinzioni è sul loro fondamento che deve logicamente poggiare nella sua imparziale indagine. Per esempio un maturo tomista che entri in dialogo filosofico con un hegeliano non lascerà certo fuori della porta le sue convinzioni tomiste, nella cui chiarezza troverà anzi il più idoneo strumento per risolvere la disputa con obiettiva imparzialità (come l'interlocutore, con pari legittimità metodologica, non abbandonerà, in partenza, le sue premesse hegeliane). Non solo. Quel maturo tomista, per esempio, non infirmerà minimamente il giusto « pari a pari » ritenendo, in partenza, di essere possessore di uno strumento di pensiero di livello superiore.

Viene anche perciò per lo meno ridimensionata la reciproca « fiducia » che — si dice — dovrebbe caratterizzare il leale dialogo. Fiducia nella lealtà e imparzialità dell'interlocutore, quanto alla sua *intenzione?* Questo riguarda il segreto della sua coscienza, sulla quale tuttavia è legittimo, in certi casi, avanzare *ipotesi* negative quando l'interlocutore appartenga a determinati contesti settari e passionali o abbia interesse a difendere le proprie posizioni (come, per esempio, se si tratti di attivisti comunisti, membri di logge massoniche, materialisti, scienziati polemici, mondani abbandonatisi alla libertà del piacere, ecc.). Fiducia nella lealtà e imparzialità *obiettiva* dell'interlocutore? Non può essere supposta a priori, ma deve risultare dallo svolgimento del dialogo, inquadrato nel contesto. In non pochi casi si dovrà realisticamente negare, specialmente in dialoghi che mettono di fronte credenti e miscredenti, anche quando non si tocchino direttamente questioni religiose. E, in tali casi, contro quello che spesso superficialmente si afferma, è il credente che merita maggior fiducia di imparzialità, essendo egli aperto a entrambe le realtà, materiali e spirituali, naturali e soprannaturali, a differenza del miscredente, per il quale le seconde sono tabù. Si pensi, per esempio, al problema dell'evoluzione, in relazione all'origine dell'uomo.

Al materialista, all'ateo, manca, checché egli ne dica, l'imparzialità dell'indagine alternativa tra l'origine dell'uomo per divino intervento creativo (sia pure variamente inteso per il corpo e assoluto per l'anima) e l'origine puramente casuale; egli è quindi portato necessariamente a difendere quest'ultima ipotesi (celebre è al riguardo una confessione, in tal senso, di Rostand). Al credente invece è aperta l'una e l'altra alternativa d'indagine, integrando le nozioni di evoluzione (limitata) e creazione. Fiducia nel valore personale e dottrinale dell'interlocutore? Ci sono indubbiamente sempre dei valori positivi in ognuno e molte cose da imparare. Attenti però che tale fiducia nell'altro

non si traduca in un infondato *complesso d'inferiorità,* come non di rado avviene da parte cattolica: infondato, quando si sa di partecipare ad una ricchezza dottrinale e pratica, filosofica, scientifica e artistica umanamente immensa, che ha illuminato i secoli (senza dire della ricchezza divina che ricorderemo tra poco).

Infine il « pari a pari » non può assolutamente escludere il « proselitismo ». Sarebbe nuovamente e ancor più contro natura. La leale imparzialità e parità del dialogo riflette la ricerca d'informazione e l'amore alla verità. Chi possiede la verità ha pertanto il diritto dovere di comunicarla. La concezione di un dialogo ridotto a puro scambio di conoscenze è una prospettiva morta, un assurdo psicologico e morale, in definitiva una mostruosità umana. La leale parità richiede solo che gli argomenti addotti siano sereni, obiettivi, validi, « ispirati dal solo amore della verità » (*Gaudium et spes,* 92/1642).

Un « pari a pari » senza queste precisazioni determinerebbe un dialogo illusorio tra illusi o tra illusi e illusori.

* * *

Tutto ciò vale sul piano profano e del puro ordine pratico. Ma ben più vale sul piano religioso, dottrinale, ecumenico.

Il cattolico non si trova allora puramente in confronto, in dialogo, sul piano umano, per « coltivare buone relazioni umane » (*Apost. actuos.* 29/1022), per contribuire, in ordine pratico, « con tutti gli uomini di buona volontà », al migliore « bene comune » (ivi, 14/965 s., *Gaudium et spes,* 21/1383).

Egli si trova depositario e possessore di valori divini, assoluti, superiori al livello umano proprio e dell'interlocutore. Non può quindi ammettere nessun livellamento di valori col non cattolico, quanto a tali valori rivelati, divini, ben sapendo che «la Chiesa cattolica è in possesso di *tutta* la verità rivelata da Dio e di *tutti* i mezzi di grazia » (*Unitatis Redint.,* 4/513). Egli deve quindi mirare, in definitiva a che, ogni dialogo ecumenico riesca a « comunicare (agli interlocutori) le cose della Chiesa » (ivi, 4/512). Né, ovviamente, in tale dialogo può considerarsi autonomo, bensì sottoposto alla « vigilanza dei Pastori » (ivi, 4/510, 9/529).

La finalità dovrà essere quindi proprio ed essenzialmente l'evangelico « proselitismo » (affinché si faccia « un solo gregge, un solo pastore »: GV 10, 16). Sarà stimolo a ciò la drammatica prospettiva: « Chi non crede sarà condannato » (Mc 16, 16), con riferimento a *tutta* la rivelazione (« tutto quanto vi ho comandato »: Mt 28, 20). Nessuna parte quindi della rivelazione

potrà essere sacrificata, perché se nelle verità rivelate v'è, quanto ai *contenuti*, una graduatoria d'importanza, v'è identità quanto al *motivo di adesione*, che è la divina autorità del Rivelatore. (E' antievangelico e penoso perciò quanto si legge in un comunicato riassuntivo dei vari interventi dei partecipanti alla quinta sessione annuale del Comitato internazionale di collegamento tra la Chiesa cattolica e l'ebraismo, tenutasi a Venezia dal 28 al 30 marzo 1977: esclusione di ogni tentativo di « proselitismo » e di « conversione » reciproca, affinché la Chiesa apra con gli ebrei un dialogo senza alcuna « riserva mentale », intendendosi per « proselitismo » qualunque « pressione fisica, morale, psicologica o culturale ». Giusto quanto alla « pressione fisica », ma quanto alle altre bisognerebbe condannare Gesù che l'ha usata ampiamente con la parola, con l'esempio e con i miracoli. Falso è in particolare che l'intenzione apostolica di conversione infirmi la lealtà del dialogo).

Impossibile poi nel cattolico, pur nella piena lealtà del dialogo, la paritetica « fiducia » nell'interlocutore non cattolico o totalmente miscredente. Il paritetismo, a tale riguardo, è semplicistico e obiettivamente impossibile. Non si tratta di giudicare la rettitudine morale dell'interlocutore, che Dio solo può intimamente conoscere. Ma sta il fatto *obiettivo* della contrapposizione tra pienezza della rivelazione e guida del Magistero, divinamente assistito, da un lato e limitata rivelazione o dottrina puramente umana dall'altro; tra sostegno della fede e della grazia da un lato e probabile resistenza alla grazia dall'altro; tra superamento della istintiva resistenza al trascendimento della natura da un lato e interessato livellamento al solo piano naturale e condiscendenza alle inclinazioni anche disordinate dall'altro. Che tutto ciò, nel dialogo, da parte cattolica non debba essere ostentato è ovvio. Ma il cattolico deve saperlo e tenerlo ben presente. E' la condizione perché egli affronti il dialogo con senso veramente critico, leale e imparziale e perché non sia altrimenti travolto.

* * *

Mentre sul piano pariteticamente umano e di ordine pratico il dialogo opportunamente può sboccare nel *compromesso*, diversissima è la situazione sul piano ideologico e religioso, dove manca tale parità per la pienezza, da parte cattolica, della rivelazione divina. Il cattolico non ha diritto di decurtare tale pienezza, bensì solo di presentarla nel modo più *gradevole* all'altra parte. Su tale piano manca la simmetria che può legittimare il compromesso. Manca, perché la sostanziale ricchezza rivelata

cattolica è assolutamente superiore e per qualità — divina — e per estensione — completa — (sette sacramenti, contro i due protestanti, ecc.). Non ci sarebbe quindi, nel compromesso, una rinuncia simmetrica, un tot di rinuncia uguale da una parte e dall'altra. Il negativo sarebbe solo dalla parte cattolica che perderebbe qualcosa, mentre l'altra si consoliderebbe con quanto concessole (come tra un ricchissimo e un meno ricco, l'avvicinarsi delle rispettive condizioni non può avvenire che con qualche perdita del primo e acquisto del secondo).

E, anche quanto alla presentazione più gradevole, accettabile, credibile, da parte cattolica, non va dimenticato il fascino psicologico che le deriva — in mezzo a tante incertezze moderne — dalla integrità e fermezza delle posizioni.

* * *

Un esempio molto istruttivo e un'applicazione pratica di quanto sopra va visto nel dialogo *biblico*, sotto l'aspetto critico ed ecumenico.

Paradossalmente, proprio la *parità critica* esclude per l'esegeta cattolico il paritetismo ermeneutico e conseguentemente esegetico, nei confronti della esegesi liberale e protestante. La pratica e sempre più diffusa introduzione nel campo cattolico del *libero esame* e dell'indifferente richiamo bibliografico ad autori cattolici e protestanti, senza alcuna discriminazione, è logicamente incoerente col dogma cattolico della divina ispirazione, cioè col fatto che « tutti interi » i libri della Scrittura « hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa » (*Dei Verbum*, 11/889), « al cui giudizio, in ultima istanza è sottoposto il modo d'interpretarli » (ivi, 12/893), secondo il « divino mandato e ministero della Chiesa di conservare e interpretare la parola di Dio » (ivi). Il che comporta il rispetto della « viva Tradizione di tutta la Chiesa » e l'« analogia della fede » (ivi), o armonia del dogma, data la stessa unica fonte divina di tutta la Scrittura e di tutti i dogmi. Ciò basta per escludere un'ermeneutica paritetica, per esempio, cattolica e protestante (mentre il paritetismo potrebbe valere invece per qualsiasi libro profano). Le tante incertezze interpretative e le lacune scritturali non possono infatti non essere risolte in modo diverso in base a tale criterio, applicato con vero rigore critico. Chi potrà mai dedurre, per esempio, con certezza, dalla *sola* Scrittura, l'esistenza di tutti e sette i sacramenti? « Accade così che la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura » (*Dei Verbum*, 9/885).

E' proprio e in special modo in questo settore che le solu-

zioni di *compromesso* determinano un illegittimo impoverimento di parte cattolica, sul diretto piano dei positivi valori divini, a cui, di contro, corrisponde un consolidamento delle posizioni negative non cattoliche.

Inammissibile è il compromesso anche per le iniziative *editoriali* ecumeniche (compresi gli stessi aspetti pratici che si riflettono anch'essi, fatalmente, su valori divini). Un esempio di cedimento pratico è quello delle *Note*. La loro prescrizione *obbligatoria*, in campo cattolico (« con note »: can. 1391 del C.I.C.; «traduzioni corredate di note necessarie e veramente sufficienti» per i « figli della Chiesa », « edizioni fornite di idonee annotazioni, ad uso dei non cristiani »: *Dei Verbum*, 25/909. 910) non mira solo a un pratico sussidio didattico, ma incide nella concezione dogmatica della Scrittura. Il protestante che parte dalla *sola* Scrittura può coerentemente rifiutare le note. Il cattolico invece, che la sa affidata alla Chiesa e bisognosa di integrazione, deve richiedere le note, come « necessarie » e veramente integrative, cioè «sufficienti». La stessa presentazione editoriale del libro con le note è quindi già emblematica dei cattolici, mentre la presentazione senza note lo è dei protestanti e liberi pensatori.

Ad essere sincero, un qualche spiacevole cedimento di compromesso, a tale riguardo, apparisce già nella edizione ufficiale della Bibbia della C.E.I., col metodo delle note alla fine dei singoli libri. Aprendo il libro, a prima vista si ha l'impressione di una Bibbia protestante. Quando si scoprono le note, oltre che non apparire davvero «sufficienti» (nonostante la contraria affermazione della presentazione del volume; per esempio, la nota a Mt 16, 18-19 tace sulla istituzione perenne del primato papale; nessuna nota vi è a 16, 16 circa la trascendente intuizione di Pietro della realtà di Cristo; e così via), risultano, così poste, senza nemmeno un richiamo di rimando nel testo, ben poco utilizzabili.

Ma compromessi, che riflettono un illegittimo paritetismo, emergono ben più nelle Bibbie o nei Vangeli interconfessionali, ecumenici: e ciò non tanto nel testo, quanto proprio nelle note o nella loro assenza. Talora si gioca molto, in tali note, nella *oscurità* o *ambiguità* dell'espressione: il che, mentre non fa perdere niente alle negative posizioni non cattoliche, ferisce o soffoca la verità cattolica che richiede positiva chiarezza. Il metodo delle oscurità e ambiguità per facilitare il compromesso comparisce, del resto, più o meno in ogni campo di incontro e conclusione ecumenica.

In tali Bibbie la prima ambiguità sta appunto nella eliminazione o calibrazione delle note. Così si evade da impegnative

deduzioni dogmatiche, si nascondono i problemi e si dà l'ingannevole impressione del raggiungimento di un accordo che invece non c'è: e riesce sempre sacrificata la parte cattolica, per la quale anche solo il nascondimento o l'oscuramento o la deformazione di una verità divina infirma l'obbligo della sua positiva affermazione.

Per esempio, la *traduzione interconfessionale* del *Nuovo Testamento* (Elle Di Ci-Alleanza Biblica Universale, Torino-Roma 1976), raccomandata dalla Commissione per l'Ecumenismo della C.E.I., ha sostituito le note con un minimo vocabolarietto finale esplicativo di alcune parole, segnate con asterisco nel testo. Un compromesso poco leale per non infrangere l'obbligo cattolico delle note? Di fatto è l'abolizione di esse, in quanto spiegazioni esegetiche e dogmatiche. Vi sono solo tre parole con note di portata dogmatica esegetica: Miracolo, Figlio di Dio, Spirito Santo Tutt'e tre sono spiegate falsamente, pur trattandosi di fondamentali nozioni. L'obiettività del primo è svotata; della seconda espressione è ignorato il pieno significato di vera divinità di Cristo; della terza espressione è ignorato il significato di divina persona.

Una traduzione unitaria ancor più indicativa dell'ingannevole paritetismo, comparsa anch'essa, con approvazione ecclesiastica, benché locale, è *la Bibbia concordata*, Mondadori 1968. La parità qui è espressa non con la mancanza di note, ma con indicare nei punti in contrasto, a pari titolo la nota cattolica e la protestante, lasciando al lettore la scelta. E' come una implicita accettazione del principio del *libero esame*, incompatibile con la concezione cattolica della Scrittura e del Magistero. Ma, come sempre avviene quando si parte da una tale illegittima parità, questa, di fatto, non è mantenuta. Quelle note si risolvono a scapito della parte cattolica, in punti essenziali. Per esempio in Mt 16, 18-19, la tesi cattolica del primato è appena enunciata, senza indicarne le solidissime motivazioni, mentre della tesi opposta vengono addotte le cavillose motivazioni. Per l'Eucaristia la tesi anticattolica emerge, per così dire a rimbalzo da nota a nota: la promessa dell'Eucaristia è interpretata come solo nutrirsi della « parola di Cristo » (Gv 6, 33 nota); l'ammonimento di S. Paolo per la degna cena eucaristica è ridotto al solo dovere di « pensare » al corpo e al sangue di Cristo (1 Cr 11, 28 nota); la nota all'istituzione, narrata in Mt 26, 26-28 elenca scheletricamente e pariteticamente senza le motivazioni, le varie interpretazioni cattoliche e anticattoliche, il passo parallelo di Mc 14, 22-24 non ha nota; il parallelo di Lc 22, 19-20 ha, quanto alla presenza eucaristica, un unico commento implicitamente negativo, dove si afferma che « Questo è il mio corpo... » vuol dire

semplicemente che « egli sta per essere consegnato alla morte cruenta »; quanto al « fate questo in memoria di me », la nota, mentre enuncia, senza darne la motivazione, la tesi cattolica della istituzione del sacerdozio, enuncia poi la contraria opinione, dandone la motivazione. Ecco come col preteso paritetismo ci rimette sempre la dottrina cattolica.

A parte l'oscuramento o la negazione — unilaterale, cioè per la sola parte cattolica — di alti valori, con questi incontri biblici, editoriali di compromesso, si produce anche, in definitiva, una diminuzione di stima, da parte degli avversari, per la monolitica tradizione cattolica, che aveva sempre costituito per essi un innegabile fascino. Un esempio sintomatico è dato da una inaspettata notizia dalla Germania (*Osservatore Romano*, 8-XI-79). « Un avvenimento unico nella storia delle Chiese cristiane in Europa » è stata, secondo il cardinale Joseph Höfner, la traduzione unitaria della Scrittura, a cominciare dal già uscito Nuovo Testamento, presentato dal cardinale, presidente della Conferenza episcopale germanica e dal vescovo Eduard Lohse, presidente del Consiglio della confessione evangelica. Non ne conosco le caratteristiche, quali note abbia, ecc. So solo che l'uso comune sarebbe dovuto cominciare il 1° ottobre 1979. Ebbene, il vescovo Lohse ha invece inaspettatamente dichiarato che nei servizi di culto i protestanti avrebbero seguitato ad usare, secondo la loro tradizione, la versione di Lutero. Tradizione cattolica mortificata. Tradizione protestante esaltata.

* * *

Dialoghi ecumenici sui grandi problemi dogmatici discriminanti, condotti con simili illegittimi criteri di parità e di compromesso non possono che condurre fatalmente, come ho detto, a inconvenienti di oscuramento e retrocessione cattolica e avanzamento della parte avversa. Ma v'è di più. Creandosi, nei compromessi e nelle studiate ambiguità e nebulosità, accordi *fittizi*, la bramata, vera unione ecumenica viene, in definitiva, *allontanata* e *tradita*. Lo esemplificherò per due grandi oggetti di fede: la Madonna, l'Eucaristia.

In occasione dell'VIII Congresso mariologico internazionale, tenuto a Saragozza dal 3 al 12 ottobre 1979, si costituì una specie di commissione ecumenica di 22 teologi, cattolici, ortodossi, anglicani, luterani e riformati, che hanno pubblicato un testo conclusivo. Secondo l'*Osservatore Romano* (18-X-79), i dati *comuni* sulla Madre di Dio sono stati « più numerosi di quanto sembrava *logico* (?) attendersi »; per *il regno* (1-XI-79) «il testo della

dichiarazione è *sorprendente* per la *sostanziale* convergenza su quasi tutte le questioni teologiche ».

Ciò che « sorprende » è invece purtroppo l'illusione di queste affermazioni. A parte che i firmatari riconoscono di non essere seguiti « da molti membri delle rispettive chiese » (frase che i cattolici non avrebbero dovuto firmare, giacché quel poco di positivo che è stato accordato non trova invece alcuna difficoltà in campo cattolico), « sostanziale » resta la divergenza, anziché la « convergenza ». La concordanza si riduce solo alla « lode » di Maria rettamente chiamata, essendosi in lei incarnato il « Figlio di Dio », « Madre di Dio », lode che rifluisce nella gloria di Dio e alla « imitazione » di lei che occupa il « primo » posto tra i santi, i quali con lei, data la « comunione dei santi », « pregano per noi ». Cose ottime, certo, ma addirittura ovvie, mentre la specificità essenziale cattolica del culto mariano è ben altra. E' la sua *invocazione diretta* (basta pensare alla universale e popolare preghiera, il rosario), proprio quella che quei firmatari non hanno accettato, nascondendo il dissenso dietro l'evasiva affermazione che la cosa restava ancora da « chiarirla ». E' la fiducia in colei che, « Eva novella » (*Lumen Gentium*, 63/439), è « congiunta indissolubilmente con l'opera della salvezza del Figlio » (*Sacrosanctum Concilium*, 103/186); colei che « cooperò alla salvezza dell'uomo con libera fede e obbedienza » (*Lum. Gent.*, 56/430), divenendo « per noi madre nell'ordine della grazia » (ivi, 61/435), in quanto « con la sua molteplice *intercessione* continua a ottenerci le grazie della salute eterna » (ivi, 62/436) e « alla rigenerazione e formazione dei fedeli coopera con amore di madre » (ivi, 63/439); colei « sotto il cui presidio i fedeli *imploranti* si rifugiano in *tutti* i pericoli e in *tutte* le necessità » (ivi, 66/442).

E' proprio questa tensione di supplice rapporto *diretto* con Maria che caratterizza il culto cattolico. Prescindendo da esso non si può certo parlare di sostanziale concordanza.

* * *

Ma il principale dogma discriminante è l'Eucaristia. Fede e vita liturgica vi fanno centro.

La somma grandezza di tale verità dogmatica rende tanto più illegittimo, da parte cattolica, un atteggiamento interiore paritetico nel dialogo ecumenico. Dovrebbe essere anche evidente che il dogma cattolico (alla cui accettazione da parte dell'interlocutore deve logicamente e doverosamente mirare l'imparziale dialogo) va considerato nella sua obiettiva pienezza, ossia nella sua maturazione avvenuta, con l'assistenza dello Spirito Santo,

nella Chiesa, depositaria della tradizione. Questa maturazione, per l'Eucaristia, è avvenuta al Concilio di Trento. La ribellione protestante è stata una sollecitazione provvidenziale per tale approfondimento e tale maturazione. (Nessuna svalutazione del pronunciamento dogmatico si può trarre dalle particolari circostanze che l'hanno determinato. La maturazione dogmatica, volta a volta sancita dalle definizioni infallibili, si è sempre sviluppata, in ogni settore, nel variabile quadro del contesto storico, giacché proprio in esso si inserisce la divina assistenza dello Spirito Santo). Spostare il dialogo su posizioni puramente bibliche o storiche precedenti, può essere dimostrativamente utile, ma, quanto alla tesi sulla quale cercare l'accordo, sarebbe falsare il problema. Il dogma, come tale, è quello ormai maturato nella sua interezza. Come tale, in tutta la sua unità, esso è rivelato e quindi investe l'autorità del divino rivelatore.

Non sembra che questi principi abbiano sempre sufficientemente illuminato le parti cattoliche nei dialoghi ecumenici che si sono svolti e si svolgono a tale proposito con *anglicani* e *luterani* (con due rispettive Commissioni miste, ufficialmente autorizzate). Né sembra che abbiano sufficientemente illuminato gli autorevoli commentatori di importanti riviste cattoliche che hanno abbondato in espressioni di compiacimento per i presunti « sostanziali accordi » raggiunti. La verità sembra molto meno consolante e il bisogno di preghiera per conseguire migliori risultati, tanto maggiore.

Un po' di analisi dei fatti risulterà molto istruttiva.

Prima mi riferirò agli anglicani e poi ai luterani.

La Commissione mista anglicano-cattolica redasse a Windsor, nel settembre 1971, una dichiarazione comune, da sottomettersi alle rispettive autorità, nella quale si dichiarava di « essersi trovati *d'accordo*, all'*unanimità*, sulla dottrina dell'Eucaristia », di avere raggiunto, al riguardo « un'intesa sostanziale ». Stranamente però il documento fu reso noto soltanto il 31 dicembre, seguirono subito obiezioni da parte di personalità anglicane; l'*Osservatore Romano* mantenne il silenzio; l'Introduzione originale al documento (presentato dal Segretariato per l'unità dei cristiani e pubblicato dalla *Civiltà Cattolica*) firmato dai Copresidenti, in cui ancor più nettamente si affermava l'intesa « sui punti essenziali », senza avere « omesso nulla di essenziale », è stata sostituita da un'altra non firmata e più moderata; finché, nel gennaio 1979, la Commissione ha pubblicato dei Chiarimenti su quel presunto « accordo sostanziale », riferendosi inoltre anche a un secondo documento della medesima Commissione Anglo-Cattolica del dicembre 1973, di presunto accordo sulla dot-

trina del ministero, strettamente congiunta al problema dell'Eucaristia. Dichiarazioni e Chiarimenti vanno considerati insieme, derivando dalla medesima Commissione.

Quanto alla *presenza reale* non mancano affermazioni apparentemente ineccepibili: « presenza reale di Cristo, efficacemente significata dal pane e dal vino che, in questo mistero, diventano suo corpo e suo sangue»; «nella comunione noi mangiamo la carne di Cristo e beviamo il suo sangue »; « il corpo e il sangue di Cristo diventano realmente presenti e sono realmente donati ». In nota alla prima affermazione è anche richiamato, quasi vi corrispondesse, il termine « *transustanziazione*, usato nella Chiesa cattolica romana ».

Ma poi tale realtà diminuisce, via via, la sua concretezza. Tale « presenza reale — si afferma — non può essere tuttavia compresa che nel contesto dell'opera redentrice, mediante la quale egli dona se stesso ». Ciò può dirsi del *fine* dell'Eucaristia, non del *fatto* affermato dal dogma. Il « prendete e mangiate » non permetterebbe di « disgiungere la *presenza* dall'*atto* del banchetto sacramentale » (anche nei *Chiarimenti* è ribadito, pur ammettendosi la conservazione nella « santa riserva », di non «porre l'accento sulla venerazione della presenza di Cristo negli elementi consacrati »). Con ciò viene inesattamente contrapposto l'*uso* dell'Eucaristia alla *presenza reale;* mentre se si crede veramente a questo strabiliante prodigio, non lo si può non sottolineare al massimo, come fatto permanente fino alla consumazione delle specie. Tale presenza infatti dipende tutto il valore del suo uso. Non si può, logicamente, da un lato credere veramente alla presenza reale e dall'altro avere questo timore di esaltarla troppo *prima di tutto* in se stessa: non si può, e per la grandiosità del *fatto* e per la grandiosità dell'*uso* che ne consegue. Cosa determinerebbe tale divina trasformazione? Si parla di *tutta* la « anafora, preghiera di ringraziamento, parola di fede rivolta al Padre... attraverso la azione dello Spirito Santo ». Ciò è incompatibile con una vera trasformazione ontologica, la quale deve ovviamente avvenire in un istante, nelle parole precise della consacrazione, non potendo il pane divenire progressivamente il corpo di Cristo. Anche nei *Chiarimenti* si parla, molto inesattamente e evasivamente, di un « *adattamento* del pane e del vino, in modo ch'essi *diventino* il nutrimento della nuova creazione » e si nega che quel « divenire comporti un cambiamento *materiale* » e che « la presenza di Cristo sia *limitata* agli elementi consacrati »: mentre la verità della transustanziazione comporta proprio, sul piano ontologico, una trasformazione *materiale*, fisica, giacché quel pane non c'è più e diviene presente Cristo anche corporalmente; e tale presenza si determina preci-

samente nel limitato posto occupato dalle specie del pane, le quali rendono quindi Cristo *localizzato*, benché non ovviamente nel modo naturale dei corpi, cioè non « secondo le leggi fisiche dei corpi », come dicono giustamente i *Chiarimenti* stessi senza capire però che questo non esclude quella presenza locale (Paolo VI nella *Mysterium fidei:* « nulla rimane più del pane e del vino che le sole specie, sotto le quali Cristo tutto intero è presente nella sua *fisica* realtà, anche corporalmente, sebbene non allo stesso modo con cui i corpi sono nel luogo »). Che siamo fuori della vera trasformazione ontologica e quindi della vera presenza reale è confermato anche dal fatto che sono ignorati i veri *poteri* del ministro consacratore, giacché si parla del « *popolo* di Cristo che nella celebrazione della Eucaristia fa ciò che Cristo gli ha ordinato di fare in sua memoria », mentre il « ministro ordinato » (ordinazione livellata solo a una « certa forma di riconoscimento e di autorizzazione ») non è che colui che « presiede ». L'errore, nel dialogo, è stato proprio di mettere quasi furtivamente solo in nota, senza farla entrare nell'accordo, la nozione tridentina di « transustanziazione ». Il tridentino l'ha invece così strettamente legata al dogma eucaristico e per il concetto e per il nome (« assai appropriato », « molto giusto »: DS 1642. 1652), che la Commissione cattolica non avrebbe dovuto scavalcarla. L'ha fatto per il solito accomodamento, con i risultati infelici ora visti.

Peggio quanto alla natura di *sacrificio*, sul quale verte, come è noto, la più tenace difficoltà protestante. Proprio per questo la parte cattolica avrebbe dovuto esigere, per l'accordo, la massima chiarezza. Invece e dall'Accordo del 71 e dall'Accordo del 73 e dai Chiarimenti del 79, il « vero e proprio sacrificio » definito dal Tridentino (DS 1740, 1751, 1754) è escluso, pur con qualche studiata ambiguità: « il memoriale eucaristico non è un semplice *ricordo*, ma la *proclamazione efficace* [solo per la risonanza nei cuori di tale « proclamazione?], operata *dalla Chiesa*, della possente opera di Dio », memoriale nel quale i fedeli « si uniscono al gesto di offerta di Cristo a Dio » [offerta sul Calvario o rinnovata sull'altare?] (Accordo del 71); in tale memoriale « la *Chiesa* intera offre se stessa a Dio come sacrificio vivente » (Accordo del 73); « in senso sacramentale l'Eucaristia è un *sacrificio* ... (in quanto) Cristo, nello Spirito Santo, unisce a se stesso il suo popolo in modo sacramentale, per cui la *chiesa entra nell'azione* attraverso la quale egli *ha offerto* [sul Calvario; non dice: « offre »] se stesso » (Chiarimenti). Non dunque rinnovato sacrificio sacramentale *di Cristo* che, sacramentalmente presente, rinnova la sua oblazione (certo, sempre con riferimento all'unica oblazione *cruenta* del Calvario), a cui si *associa*

la Chiesa, ma sacrificio *della Chiesa* (e nemmeno un accenno alla separazione delle specie come sacramentale espressione di separazione del corpo dal sangue e quindi di immolazione, secondo la *Mediator Dei* di Pio XII: DS 3848).

* * *

Data la maggior distanza dottrinale tra cattolici e Luterani sull'Eucaristia, il documento d'intesa, intitolato: *La cena del Signore*, ha suscitato anche maggiore interesse e compiacimento — purtroppo illusorio — soprattutto, come era prevedibile, in campo cattolico (per la suaccennata tendenza al cedimento di compromesso e all'accordo solo di facciata).

Colpisce, innanzi tutto, l'eccessiva ampiezza del documento che verbosamente spazia nel molteplice campo dottrinale, culturale e ascetico, mentre in un documento di intesa, veramente chiara e leale, si richiederebbe quella brevità che permetta di evidenziare i punti fondamentali della controversia. Quando invece si vuol giocare sulle ambiguità, niente di meglio che confondere quei punti fondamentali nel mare di tante altre considerazioni.

Inopportuno poi e già segno di cedimento della parte cattolica, il titolo: *La cena del Signore*. Corrisponde alla tesi luterana che non vede nell'Eucaristia altro che sacra *mensa* e non *sacrificio*. Purtroppo anche fuori di questa Commissione ecumenica, in campo cattolico, nella prassi liturgica, nell'uso pastorale, nei nuovi Catechismi, si è giunti sempre più a chiamare la Messa o genericamente Eucaristia o Mensa o Cena, abbandonando la essenziale espressione, prima usuale, di Sacrificio della Messa. E si sa quanto la diffusione di certe parole incida nella comune mentalità. Il concetto di Sacrificio eucaristico, anche se incidentalmente qualche volta si affermi, viene con il comune uso dell'altra espressione, sempre più dimenticato. Anche la realtà di Mensa è vera, ma non come aspetto primario. E' un Sacrificio in cui la Vittima si rende bensì presente come cibo soprannaturale; ma l'aspetto primario è la vittima in sé e il suo atto immolatizio che già realizza essenzialmente la Messa con tutti i suoi frutti (anche, per i fedeli, senza la Comunione, la quale serve solo a più efficace e fruttuosa unione alla Vittima divina, ossia a *più fruttuosa* coimmolazione: Trid. DS 1747; *Sacr. Conc., 55/94)*. Quanto all'istituzione della Messa, nell'ultima cena, il Tridentino è infatti esplicito: Gesù volle che con la sua morte « non fosse estinto il suo sacerdozio », alla Chiesa « fosse lasciato un *visibile sacrificio* », mediante il quale « la virtù salvifica del suo unico *sacrificio cruento* fosse applicata » (DS 1740).

Ma, a tale riguardo, c'è ben altro da considerare che il solo titolo. Prescindendo, per il momento, dal problema della *presenza* (che resta naturalmente sempre il più radicale) e restando sul problema del *sacrificio*, c'è ben più che il titolo a indicare la disparità tra cattolici e luterani. Nel documento si afferma che vi sarebbe accordo nel fatto che il *sacrificio* di Gesù « vittima offerta una volta per sempre per i peccati del mondo... deve diventare *operante* in modo sempre nuovo in mezzo alla comunità ». Le diverse interpretazioni — si afferma — verterebbero solo sul « modo » di tale attuale « operatività ».

Ma proprio tale « modo » entra nella sostanza di questo dogma e determina la grave disparità delle rispettive posizioni.

I luterani seguitano infatti a non voler parlare di « sacrificio della messa », temendo che lo si interpreti come « sacrificio di *espiazione* », che essi ritengono detrarrebbe alla «sufficienza» del « sacrificio della croce ». Essi ammettono solo un sacrificio di « lode » e di « ringraziamento », offerto dai *fedeli*, « espresso in ringraziamento e lode, in invocazione e riconoscimento di Dio, nelle sofferenze e in tutte le opere buone dei credenti ».

Ma questo, essenzialmente, non è più il sacrificio tridentino, ossia cattolico. Esso va proprio inteso intrinsecamente come *espiatorio*, non perché aggiunga meriti al sacrificio cruento di Gesù, ma perché ne *applica i frutti*. Ed esso non è compiuto dai fedeli, ma dalla stessa vittima Gesù, presente sacramentalmente, mediante il ministero del sacerdote celebrante, vittima divina a cui sono chiamati a unirsi interiormente i fedeli (anche a prescindere dalla Comunione).

I Membri cattolici non mancano, nel documento, di ricordare questa esatta dottrina; ma lo fanno troppo fugacemente, purtroppo. E non si capisce con quale coerenza possano ammettere poi che restino disparità soltanto quanto al « modo », come possano dichiararsi addirittura « concordi con i luterani nella convinzione che l'Eucaristia sia *essenzialmente* banchetto comunitario » e come, dopo quel fugace richiamo alla esatta dottrina, si diffondano tanto nel « coinvolgimento dei fedeli nel sacrificio di Cristo » (coinvolgimento vero, ma che sembra scavalcare, nell'esposizione, la realtà del « sacrificio *di Cristo* » ripresentato sull'altare), in modo da sembrar ricadere nella prospettiva luterana.

E rimontiamo ora al problema fondamentale della *presenza* che sta alla radice di ogni altra considerazione eucaristica. A tale riguardo le proclamazioni di accordo sono vibranti: « Cristiani cattolici e luterani riconoscono insieme la *vera* e *reale* presenza del Signore nell'Eucaristia » (48). Perché non vi siano equivoci con altre forme di presenza reale, nelle riunioni frater-

ne, ecc. (15), è anche precisato che questa è una presenza « particolare » (16); qualifica troppo vaga e debole a dir vero, ma che viene ulteriormente precisata con forza, qualificandosi tale presenza come « reale, vera e sostanziale » (16), sicché « sotto le specie del pane e del vino il Signore offre in cibo la sua carne e il suo sangue sparso per tutti, cioè se stesso » (19), « il pane e il vino diventati il corpo e il sangue di Cristo » (22).

Si riconosce però anche che nelle rispettive spiegazioni teologiche permangono differenze quanto al « modo » e alla « durata » della presenza reale (48). Se si pensa che poco prima è scritto che « le differenze che ancora rimangono si trovano in un ambito di comunanza » (47) appare chiaro che si è voluto ignorare o nascondere che le differenze quanto al « modo » sono invece sostanziali.

I nn. 49-51, insieme al n. 1 del primo Allegato, sono particolarmente sintomatici di questi illusori metodi di accordo, sempre infine risolti a scapito della affermazione cattolica. Da un lato viene lealmente esposta, con esplicito riferimento al Tridentino, la « transustanziazione », facendola poi seguire dalle obiezioni luterane (accusa di « razionalismo », « naturalismo », « spersonalizzazione» della presenza di Gesù: Lutero si scagliò contro le presunte implicazioni filosofiche della « transustanziazione » nel *De captivitate Babylonica*). Dall'altro lato viene poi esposta la dottrina luterana che spiega la presenza, *insieme* al pane e al vino, del corpo e sangue di Cristo con *una specie di unione ipostatica* col pane e vino che restano con la loro sostanza, facendola seguire dalla breve obiezione cattolica della non adeguata corrispondenza alle parole del Signore: «Questo è il mio corpo».

Ciò per concludere, inaspettatamente, che « entrambe queste posizioni non devono più essere considerate come causa di contrasto e di divisione». Sono cioè come messe alla pari, svalutandone la opposizione, in base alla solita tattica di non approfondire il problema, di contentarsi di un minimo fattore di concordia, sempre in definitiva, a vantaggio della parte avversa, minimizzando e svalutando l'affermazione dogmatica cattolica. Il contrasto sarebbe superato cioè — vien detto — per il fatto che in entrambe le posizioni il pane e il vino non rimangono « semplicemente » tali, ma vengono offerti « come » corpo e sangue di Cristo. Si potrebbe quindi anche parlare, in qualche modo, di « trasformazione », come nella dottrina cattolica della « transustanziazione ». Questa, d'altra parte, escluderebbe ogni pretesa « razionalistica », giacché non intende eliminare il « mistero » del « come » avvenga la trasformazione stessa.

Tutto questo, pur avvicinando un po' le parti, mantiene, in realtà, in pieno, il *sostanziale* contrasto. E' vero che il *dogma* del-

la transustanziazione non implica il *come*, che resta ovviamente misterioso (ammessa, o no, la dottrina tomista della distinzione reale tra sostanza e accidenti). Esso precisa però il *fatto* della «mirabile conversione» eucaristica. Tale fatto rientra indivisibilmente nel dogma qual è definito, con precisione dal Tridentino, nel Can. 2 sul Sacramento dell'Eucaristia (DS 1652), sia nella prima parte che nega — proprio contro l'affermazione di Lutero — la permanenza del pane e del vino, sia nella seconda parte che afferma la presenza di Gesù per « transustanziazione ». Siccome questa presenza di Gesù è già pienamente definita nel Can. 1, la definizione del Can. 2 mira effettivamente alla diretta esclusione della doppia presenza, del pane e di Gesù, insegnata da Lutero. Ciò, come ho detto, restando sempre al *fatto*, senza implicare alcuna spiegazione propriamente filosofica (per cui, a ragion veduta, non fu usata, quanto a ciò che rimane del pane, la espressione filosofica di « accidenti », ma quella di « specie »): spiegazione filosofica contro cui quindi a vuoto si scaglia Lutero. (Va anche notato perché la definizione non parla di *trasformazione sostanziale*, ma di « transustanziazione ». Questa esprime la *radicalità* « mirabile e singolare della conversione », assolutamente diversa da qualsiasi trasformazione sostanziale naturale, come nelle reazioni chimiche. In esse infatti è la medesima materia che soggiace alla trasformazione e questa produce una sostanza nuova che prima non c'era. Nell'Eucarestia invece sparisce tutta la materia stessa del pane e la nuova realtà — Gesù — preesisteva). Il dogma pertanto non fa che esprimere nettamente il *fatto* affermato con queste parole di Gesù: « Questo *è* il mio corpo. Pretendere, come fanno i luterani, che resti ancora in qualche modo il pane è contraddire a queste parole. (La soluzione di una specie di unione ipostatica di Gesù e del pane, non ha senso, riducendosi a una pura giustapposizione. Manca l'analogia con l'unione ipostatica della umanità col Verbo in Gesù, perché manca l'elemento unificatore che nell'unione ipostatica è la persona di Gesù, ontologicamente attualizzata dall'essere del Verbo).

Ancora una volta si vede come la verità stessa *sostanziale* del dogma eucaristico sia realmente ancorata alla « transustanziazione » e quanto sia *appropriato* cotesto stesso nome, secondo la esplicita affermazione del Tridentino (DS 1642, 1652) e di tutti i successivi documenti del Magistero.

Gli articoli luterani di Smalcalda (anno 1537) respinsero, insieme alla transustanziazione, anche la presenza « locale » di Gesù sacramentato. Questo documento ecumenico respinge anch'esso una concezione « spaziale » della presenza di Gesù, protestando però contemporaneamente di escludere pure una pre-

senza « puramente commemorativa e metaforica » (16). Ancora polvere negli occhi e ambiguità confusionarie: doloroso prezzo per stendere questi documenti di apparente intesa, inammissibile per un incontro veramente leale e, soprattutto, intollerabile da parte cattolica, davanti a così alti impegni dogmatici. Polvere negli occhi, perché non c'è via di mezzo: esclusa una presenza soltanto *metaforica* non può concepirsi logicamente che la *realistica* presenza tridentina. Ambiguità per il diverso significato che si può dare alla espressione: « spaziale ». Nel senso che Gesù è realmente e *fisicamente* qui dove sono le sacre *specie,* la presenza deve dirsi veramente *spaziale:* è il solo modo di concepire la vera ontologica presenza. Nel senso invece che il corpo del Signore si *commensuri allo spazio locale come gli altri corpi fisici,* non può dirsi tale. Si tratta infatti per Gesù sacramentato, di un modo invisibile di presenza che rientra nella profondità del mistero.

Si ricordino le già citate parole di Paolo VI: « Sotto le specie Cristo tutto intero è presente nella sua *fisica realtà,* anche corporalmente, sebbene *non allo stesso modo* con cui i corpi sono nel luogo » (*Mysterium fidei,* 46).

Ambigua è anche l'espressione di presenza « spirituale », accettata nel documento comune (16). E' bensì spirituale come *cibo* che nutrisce soprannaturalmente l'anima e non il corpo; non però come realtà presente che riguarda il vero fisico corpo del Signore (certo nell'attuale stato glorioso, restando però ancora corpo).

Il Tridentino dedica un altro apposito canone (Can. 4: DS 1654) per definire il *perdurare* della presenza reale nelle ostie consacrate. E' un fatto evidentemente decisivo per discriminare la vera dalla falsa nozione di *presenza.* Gesù resosi presente, fisicamente, per transustanziazione di *quel* pane, non può non restare presente finché restano *quelle* specie.

Il Documento comune riconosce la disparità *pratica* di atteggiamenti dei cattolici e luterani a tale riguardo. Cerca di ritrovare poi una qualche unità, rivendicando il vero pensiero di Lutero, secondo cui la presenza perdurerebbe « durante tutta l'azione eucaristica » (Allegato 1). Lutero e i luterani restano però ostili alla separazione del culto cattolico dalla cena.

Ciò costituisce un ibridismo dottrinale e pratico, in definitiva estraneo alla verità della *presenza.* O si ritiene questa realmente e ontologicamente congiunta al perdurare delle specie sacre (pur mantenendosi sempre l'intrinseca relazione alla consumazione di quel cibo celeste) e la sacra ostia deve essere oggetto del massimo culto e della massima glorificazione (esposizioni, processioni, ecc.) finché le specie si conservano e Gesù

resta presente; o altrimenti non si vede perché tale presenza dovrebbe mantenersi anche solo un poco fuori dell'immediato uso. E' proprio questa durata della presenza che qualifica la vera realtà dell'Eucaristia; e il perdurante culto deve sigillare tale perdurante presenza, come è infatti inculcato dal Can. 6 del Tridentino (DS 1656).

Una unificazione ecumenica sull'ammissione della permanente presenza durante la sola *azione* eucaristica è, in definitiva, contraddittoria e nulla.

Anche una sufficiente intesa sulla sacralità del sacerdozio è mancata. E non si tratta di un argomento staccato da quello eucaristico. A parte molte altre considerazioni, il solo fatto della verità ontologica della transustanziazione reclama la ontologica potestà ministeriale del consacratore e quindi la sacramentalità del sacerdozio. La necessità, affermata in comune, del « servizio » di chi « presiede », quale « prova evidente che l'assemblea non è autorizzata a modificare l'azione che essa compie » (13) — si noti: che «*essa*» compie — è un punto di concordia estraneo alla vera nozione sacerdotale cattolica. L'opposizione luterana resta sostanzialmente immutata, in senso contrario. (E' impressionante, a questo riguardo, l'ostinazione e l'arbitrio esegetico di Lutero, il quale ebbe il coraggio di interpretare il « fate questo in memoria di me », così chiaramente indicativo della istituzione del sacerdozio, come semplice invito a tenere, nella celebrazione eucaristica, il sermone! Il Signore cioè avrebbe inteso dire: « Ogni volta che voi compite questo sacramento e testamento, dovete predicare su di me »: Allegato II, nota 5).

L'ampio documento cattolico luterano richiederebbe altri rilievi. Mi pare però che da quanto ho detto risulti confermato quanto siano illusorie certe proclamate concordanze ecumeniche.

E soprattutto mi sembra confermato l'inganno di una concezione paritetica di dialogo, tra cattolici e non cattolici, come se, obiettivamente parlando, le due parti stessero in posizioni simmetriche, con valori proporzionatamente simmetrici da concordare, con la medesima responsabilità e con la medesima possibilità di vantaggi o di danni. Di fatto, invece, la parte cattolica, investita come è della responsabilità di mantenere e di presentare la *piena* ricchezza della rivelazione, è fatalmente destinata, se la sua rappresentanza non reagisce con piena consapevolezza a compromettere ed offuscare, nella ricerca dell'intesa, divini tesori, che avrebbe invece il dovere di conservare e difendere. Con la conseguenza della diminuzione anche della forza cattolica di attrazione e di convincimento e del fallimento del tentativo ecumenico.

PIER CARLO LANDUCCI

UN INGIUSTIFICATO COMPLESSO DI INFERIORITA' L'ILLICEITA' DELL'ABORTO TERAPEUTICO

Il Magistero della Chiesa Cattolica ha costantemente insegnato che l'aborto terapeutico con uccisione diretta del feto è sempre illecito, anche nella situazione estrema, cioè nella situazione in cui si pensa che, se non si interrompe tempestivamente la gravidanza, molto probabilmente moriranno insieme la madre e il feto.

Questa norma morale provoca in molti cattolici una specie di complesso di inferiorità rispetto ai laicisti, poiché questi cattolici hanno l'impressione di dover sostenere per ragioni morali una norma che è norma di morte e non di vita.

In questo articolo intendo sostenere che tale complesso di inferiorità è del tutto ingiustificato, poiché la norma proposta dalla Chiesa Cattolica, anche per quanto riguarda la situazione estrema sopra indicata, è una norma che dà molte più vite che morti, è una *norma di vita e non di morte.*

L'eccesso di abusi

Bisogna tener presente che un certo tipo di atti, anche se non sono intrinsecamente cattivi, possono essere sempre illeciti se quegli atti sono più spesso apportatori di infelicità che di felicità (1) e, d'altra parte, è praticamente impossibile avere gli effetti di felicità senza esser costretti ad avere anche quelli di infelicità. Le cause di tale impossibilità possono essere varie: alcune volte l'impossibilità dipende dalla imperfetta capacità di valutare dell'uomo agente, altre volte no.

Con l'esigenza che la norma morale sia tale da non determinare più mali che beni, è connessa l'esigenza che la norma sia « ben delimitata », cioè che il tipo di casi permessi sia ben individuabile e distinguibile dai tipi di atti non permessi (2).

Non bisogna dimenticare che una legge non è data per un

---

(1) O, se si preferisce, sono più spesso apportatori di male che di bene.

(2) Lo stesso vale per le eventuali eccezioni alla norma.

solo individuo e per un solo suo atto. *Una legge è essenzialmente sociale,* cioè data a molti uomini e per molti atti.

Un esempio tipico di atti « sempre » illeciti sebbene non intrinsecamente cattivi è la illiceità della così detta « giustizia privata » (cioè: un individuo privato non può farsi giustizia da sé). Con ciò non si vuole negare che in alcuni casi l'individuo privato potrebbe fare una vera giustizia, e forse una giustizia irrealizzabile per altre vie; ma è chiaro che, se si ammettesse la norma che ciascuno può farsi giustizia da sé, si avrebbero molte più ingiustizie che giustizie, poiché difficilmente una persona è buon giudice in causa propria.

Invece la comunità o meglio un gruppo di persone deputato dalla comunità ha il diritto di fare giustizia, e la ragione è che *la comunità dà una sufficiente garanzia di giustizia* (mentre l'individuo privato non dà questa garanzia). In altre parole, l'attività giudiziaria della comunità procura ai membri della comunità stessa più felicità che infelicità, benché anche i giudici possano errare.

Il diritto di giudicare è tanto maggiore quanto maggiore è la garanzia di giustizia. Vi sono alcuni campi nei quali non è bene che la comunità abbia potere di giudizio, perché in tali campi vi sarebbe la probabilità di troppi abusi.

Un altro esempio è la illiceità del divorzio. Non si vuol negare che in alcuni casi, nei quali già i coniugi non si amano più, il divorzio può migliorare la situazione; ma si afferma che una legislazione divorzista porta più mali che beni. Per percepire bene la verità di questa affermazione si deve considerare che i danni principali, causati da una legislazione divorzista, non sono quelli che si verificano quando i coniugi già hanno litigato e non si amano più, ma quelli che derivano dalla *previsione* della possibilità di un futuro divorzio quando i fidanzati o i coniugi ancora si amano e non vogliono una separazione. Infatti la previsione della possibilità di un futuro divorzio determina:

1) una minore attenzione e ponderazione nella scelta del coniuge (perché i fidanzati pensano che, se essi non vivranno d'accordo, divorzieranno);

2) una minore possibilità di totale dedizione di un coniuge verso l'altro (perché un coniuge non sente l'altro come indissolubilmente « suo »);

3) una minore remora ad accentuare gli eventuali dissensi, per non portarli fino al punto di rottura;

4) una diminuzione del numero dei figli (perché questi sa-

rebbero di impedimento per un altro futuro matrimonio). Questo quarto fatto influisce anche sul secondo e sul terzo, perché la presenza di figli consolida l'affetto tra i coniugi.

Da questi quattro fatti deriva un aumento del numero delle famiglie dissestate (3).

L'aborto terapeutico nella situazione estrema

I moralisti cattolici ammettono comunemente la liceità dell'aborto terapeutico in due casi: nelle gravidanze ectopiche e nelle gravidanze con utero carcinomatoso. Il motivo di questa ammissione è che in questi due casi l'aborto non è fisicamente diretto, ma è indiretto.

Comunque, anche in questi due casi l'aborto dovrebbe essere considerato illecito se di fatto in essi si verificasse ad un eccesso di abusi. Ma di fatto essi sono molto ben delimitabili e, come è facile comprendere, per la loro stessa natura non possono dar luogo ad un eccesso di abusi.

Passiamo ora a considerare i casi in cui, se non si interviene con uccisione diretta del feto, è molto probabile che si avrà la morte della madre e del feto insieme.

Considereremo prima quali sono questi casi e quale è la loro frequenza, poi quale è il motivo o i motivi per cui in essi vi è la probabilità di un eccesso di abusi, e infine la conferma di questa probabilità data dall'esperienza concreta (poiché di fatto, anche nei paesi dove l'aborto terapeutico è stato permesso solo sotto il controllo di attente commissioni mediche, la frequenza degli aborti è stata sempre molto maggiore di quella veramente giustificata) (4).

---

(3) Qui ho inteso solo proporre brevemente alcuni esempi (tra i tanti esistenti), ma comprendo bene che queste questioni richiederebbero molte precisazioni e completamenti.

Inoltre lo scopo di questi esempi è stato unicamente quello di mostrare che una legge, per impedire un gran numero di casi svantaggiosi, può vietare anche alcuni casi vantaggiosi ma difficilmente individuabili. Con ciò non voglio negare che anche all'interno delle questioni prese come esempi vi possano essere gruppi di casi vantaggiosi sufficientemente individuabili e per i quali, quindi, la legge possa ammettere eccezioni al divieto generale. Per esempio, la morale cattolica ammette la difesa contro l'aggressore ingiusto attuale, la disobbedienza dei figli in casi particolarmente evidenti e gravi, il privilegio paolino, ecc.

(4) In questi anni alcuni teologi cattolici hanno espresso il parere che l'uccisione fisicamente diretta del feto non sia un atto intrinsecamente cattivo e che, quindi, l'aborto terapeutico possa essere lecito nella situazione estrema.

Non intendo qui discutere la questione se l'uccisione fisicamente diretta del feto sia un atto intrinsecamente cattivo o no; intendo solo esporre il mio pa-

Allo stato attuale del progresso medico ancora persistono casi patologici in cui, se non si interviene interrompendo la gravidanza, è molto probabile la morte della madre e del feto insieme; ma sono casi rarissimi. Questi casi si verificano « per le cardiopatie del III e IV stadio (5) o per qualche forma di nefropatia cronica del tutto eccezionale, quale ad es. una pielonefrite grave od una tubercolosi insorta in un rene unico policistico, residuato ad intervento monolaterale, o per altre rarissime condizioni » (6).

Questi casi, secondo una statistica riferita da R.E. Hall (7), si verificano circa 1 volta ogni 10.000 parti. Altri autori danno frequenze ancora minori (1/40.000 o 1/60.000 parti). Alcuni ginecologi negano l'esistenza di qualsiasi valida indicazione abortiva.

Si consideri poi che anche in questi casi gravissimi l'aborto sarebbe vantaggioso per la madre solo se praticato nei primi tre mesi; dopo il terzo mese l'aborto non è meno rischioso del proseguimento della gravidanza fino al parto spontaneo. Inoltre in questi casi, a motivo di una irrorazione deficiente nel circolo uteroplacentare, si ha una frequenza di aborti spontanei molto alta, intorno al 70-80%.

Numerosi dati statistici dimostranti la estrema rarità di una valida indicazione abortiva si possono trovare in *G. Kelly, Medico-Moral Problems,* The Catholic Hospital Association of the USA and Canada, S. Louis, 1958, pp. 75-83; in *G. Perico, Difendiamo la vita,* Centro Studi Sociali, Milano, 1960, pp. 177-181; in *G.C. Grisez, Abortion. The myths, the realities, and the arguments,* Corpus Books, Washington, 1970. In queste opere vengono anche riportati i dati riguardanti la mortalità materna negli ospedali dove si pratica l'aborto terapeutico e quella negli ospedali dove non si pratica, ed appare che nei secondi la mor-

---

rere che, comunque venga risolta tale questione, l'aborto terapeutico, anche nella situazione estrema, è da considerarsi *sempre illecito* per un ulteriore motivo che spesso non viene preso sufficientemente in esame, ma che è di grande importanza. Questo motivo è appunto *la probabilità di un eccesso di abusi.* Da questa alta probabilità di abusi deriva che la legge negante la liceità dell'aborto terapeutico è una legge che dà *più vite che morti.*

(5) Secondo la classificazione della American Heart Association le cardiopatie del III e IV stadio sono le più gravi. Oggi sono assai rare; si osservano solo in malati di cuore che precedentemente sono stati del tutto trascurati.

(6) A. BOMPIANI, *Diritto della società o diritto del vivente? Il parere del Clinico sulla liceità o non liceità dell'aborto,* in *Medicina e Morale* XXI (1971) 109-115. Cfr p. 110.

(7) R.E. HALL, *Therapeutic abortion and sterilization,* in S.L. - C.C. MARCUS (ed.), *Advances in obstetrics and gynecology,* I, Williams and Wilkins, Baltimore, 1967, 248-250.

talità materna non è affatto superiore a quella che si verifica nei primi.

Consideriamo ora il motivo per cui in questi casi la norma permissiva dell'aborto terapeutico dà luogo ad un eccesso di abusi, con notevole aumento della mortalità complessiva (8).

Il motivo risulta dai seguenti fattori presi insieme: 1) la *grande rarità* di una indicazione abortiva valida; 2) il fatto che in tutti i casi in cui si decide per l'aborto terapeutico si sceglie una morte *certa* dell'embrione per evitare una morte *probabile* della madre (e dell'embrione insieme); 3) i casi veramente gravi, nei quali sarebbe giustificato l'intervento abortivo, degradano in modo continuo nei casi sempre meno gravi, cioè i casi nei quali l'intervento sarebbe giustificato *non sono « ben delimitabili »*; 4) facilmente si commettono eccessi a danno dell'embrione, poiché questo è ancora *scarsamente difeso dall'affetto naturale dei genitori;* il comportamento dei genitori sarebbe molto diverso se essi avessero già visto il bambino e si fossero affezionati a lui.

Per valutare questa alta frequenza di abusi prodotta dalla norma permissiva non c'è da ricorrere a pure ipotesi, basta considerare le statistiche riguardanti il numero annuale degli aborti legali (9) anche nei paesi dove la legge è notevolmente restrittiva e dove esistono « comitati di revisione » delle indicazioni di aborto terapeutico.

La frequenza degli aborti terapeutici, che era notevolmente alta nei primi decenni di questo secolo, è andata gradatamente decrescendo fin verso il 1955-1960, poi ha incominciato di nuovo a crescere rapidamente. Ma anche nel periodo di minima frequenza questa si aggirava negli Stati Uniti intorno ai *20-30 aborti terapeutici ogni 10.000 parti,* cifra che è sempre *molto superiore* a quella delle indicazioni abortive veramente valide (anche ammesso che questa cifra sia di *1 aborto ogni 10.000 parti*).

Questo comprova quanto scarsamente l'embrione sia difeso dalla psicologia comune e, quindi, quanto sia facile che, nell'alternativa, venga scelta la decisione a suo svantaggio.

Le altre indicazioni abortive

Quello che ho detto per l'aborto terapeutico nella situazione estrema vale « a fortiori » nei casi di aborto per *probabile peggioramento della salute materna dopo il parto* (cfr. *A. Bompiani, Art. cit.,* p. 111 e *V. Marcozzi, La liberalizzazione della legge sul-*

(8) Se tra i morti si contano *anche* i feti uccisi.
(9) Non mi riferisco quindi agli aborti illegali e clandestini.

l'aborto in *Civiltà Cattolica,* II (1971) p. 29), nei casi di aborto *per motivazioni sociali e demografiche* e nei casi di *aborto eugenico.*

Riguardo all'aborto eugenico, cioè quando la motivazione consiste nella probabilità che il feto non sia normale, aggiungo una breve osservazione. Tale aborto non è moralmente ammissibile innanzitutto perché non è moralmente lecito sopprimere un uomo per il motivo che è malato o deforme.

Ma vi è anche un'altra ragione che lo rende inaccettabile. Infatti assai spesso la probabilità di deformità che viene considerata ragione sufficiente per provocare l'aborto è relativamente bassa, del 15-20%; il che significa che c'è la probabilità dell'85-80% di uccidere un feto normale (10).

Viene spontanea l'osservazione che sarebbe assai più sicuro aspettare prima che il bambino nascesse e poi, se risultasse anormale, ucciderlo. Perché allora si sceglie la soluzione abortiva? Si sceglie la soluzione abortiva per un unico motivo; perché il bambino non ancora visto è poco difeso dalla valutazione spontanea della vita umana e dall'affetto naturale dei genitori. Si potrebbe dire che chi compie un aborto eugenico vuole uccidere « senza guardare ».

Con questo non intendo negare la buona fede di chi sostiene la legittimità dell'aborto eugenico; ma, di nuovo, questa buona fede è indice di quanto il feto sia scarsamente difeso dalla valutazione spontanea della vita umana e di quanto siano facili gli abusi a suo danno.

Conclusione

Considerando la storia della medicina dei decenni passati fino a quella presente, penso che si debba senz'altro convenire che la norma comunemente insegnata dalla teologia cattolica sia stata, per le persone che l'hanno seguita, nettamente *benefica.* Questa norma a prima vista può sembrare dura; ma considerando la realtà più attentamente si deve concludere che questa norma ha dato *molte più vite che morti.* E' stata una *norma di vita, non di morte.*

G. BLANDINO S.J.

(10) Per esempio, nella rosolia contratta dalla madre prima della 12.a settimana di gravidanza il 7% dei bambini hanno malattie cardiache, il 5% cataratta, il 2,5% sordità congenita. La talidomide danneggia il 20% degli embrioni quando la madre la assume fra la 4.a e l'8.a settimana di gestazione.

V. Marcozzi riporta il seguente dato: «Durante un'epidemia di rosolia avvenuta nell'Indiana nel 1964, su 280 bambini nati, 43 avevano anomalie. Si sarebbero dovuti sopprimere 237 sani per 43 più o meno anormali» (*Civiltà Cattolica,* II (1971) p. 28).

« DALLA CITTA' DI DIO AI PROMESSI SPOSI ASPETTI E PROBLEMI DELLA CONCEZIONE CRISTIANA DELLA STORIA » *

La presente indagine è nata dalla convinzione, suggeritami dalla assidua lettura dell'opera manzoniana ed in particolare dei *Promessi sposi*, che tale opera testimoni non solo il vivo interesse ed amore dell'autore per l'arte, ma soprattutto l'ansia appassionata e l'inesausta ricerca di una verità contenuta nella storia, ma contemporaneamente e misteriosamente ad essa superiore. Quale posto occupa la storia nell'opera manzoniana?

Dalla giovanile esaltazione della rivoluzione francese nel *Trionfo della libertà* alle gravi riflessioni sullo stesso argomento nell'ampio saggio comparativo *La rivoluzione francese del 1789 e la rivoluzione italiana del 1859;* dal *Discorso sopra alcuni punti della storia longobardica in Italia* che accompagna la meditazione storica delle tragedie, ai *Promessi sposi* il cui fine « non è soltanto di rappresentare lo stato delle cose nel quale verranno a trovarsi i nostri personaggi; ma di far conoscere insieme, per quanto si può in ristretto, e per quanto si può da noi, un tratto di storia patria più famoso che conosciuto», come si afferma all'inizio del c. XXXI (1), dal *Proclama di Rimini* a *Marzo 1821* e al *Cinque maggio,* per citare solo gli esempi più significativi, la storia domina sovrana il pensiero del Manzoni, che senza posa l'indaga e ne approfondisce i più problematici aspetti.

Non è voler troppo semplificare la complessità del suo pensiero se si afferma che una profonda istanza morale sta all'origine di questo vivo interesse storico: il « santo Vero » del *Carme all'Imbonati* (2) sarà pur sempre quello che « la poesia deve proporsi per oggetto, come l'unica sorgente d'un diletto nobile e durevole », secondo quanto si afferma nella *Lettera sul romanticismo* (3) e, con rinnovata insistenza, nel *Discorso sul romanzo*

---

* Comunicazione tenuta all'XI Congresso Nazionale di Studi Manzoniani di Lecco il 30-9-1976.

(1) Cito dall'edizione a cura di M. BARBI - F. GHISALBERTI, in « Opere di A. Manzoni », I, Milano, 1942, p. 393.

(2) Verso 213, da A.M., *Liriche,* a cura di A. MOMIGLIANO, Messina-Firenze, 1956, p. 27.

(3) In *Opere varie* a cura di M. BARBI - F. GHISALBERTI, II, Milano, 1943, p. 617.

storico, dove l'autore condivide pienamente la sentenza « che il vero solo è bello » (4).

E sarà questa profonda e coerente coscienza morale a spingere l'autore, in contraddizione tanto più aperta quanto più inconscia con la sua arte, alla condanna dello stesso capolavoro, quando afferma recisamente: « Un gran poeta e un gran storico possono trovarsi, senza far confusione, nell'uomo medesimo, ma non nel medesimo componimento » (5).

A. Manzoni. Segno di contraddizione: il titolo del saggio di Aurelia ACCAME BOBBIO (6) non poteva sintetizzare meglio non solo il vario e talora opposto atteggiamento della critica nei riguardi dell'opera manzoniana, quanto soprattutto la complessa problematicità dello stesso autore e del suo pensiero.

Nella vasta trama dei *Promessi sposi* è proprio l'aspetto storico a suscitare le maggiori riserve da parte di vari critici, che non sempre riescono a cogliere appieno la matrice profonda dell'ispirazione manzoniana.

E' noto quanto lontane e molteplici siano le origini di quell'interpretazione cristiana della storia che il Manzoni offrirà nel suo romanzo dopo anni di sofferta indagine: ma né l'influsso del Cuoco ed il suo stimolo a scrivere una storia del genere umano come sviluppo spirituale secondo un disegno provvidenziale né la confutazione della critica illuministica ed in particolare volterriana alla presenza della Provvidenza divina nella vita e nella storia e neppure la profonda trasformazione segnata dalla conversione potevano determinare da soli, insieme con altri fattori, la scelta di un tale argomento, se esso non avesse costituito uno dei più drammatici tormenti del suo pensiero da cui sentiva urgentemente il bisogno di liberarsi nell'assidua meditazione sulla vita umana (7).

Nella lunga serie di tentativi di interpretazione cristiana della storia *I promessi sposi* rappresentano quindi un significativo contributo e mi è parso opportuno accostarli a quello che in ordine di tempo è considerato giustamente uno dei primi: la *Città di Dio* di Agostino.

Un tale confronto potrebbe sembrare occasionale, se l'im-

(4) In *Opere varie* cit., p. 631.

(5) *Del romanzo storico* in op. cit., p. 674.

(6) Ed. Studium, Roma, 1975.

(7) Sulla tormentata vicenda interiore del Manzoni cfr. le illuminanti pagine di T. GALLARATI SCOTTI, *La giovinezza del Manzoni*, Verona, 1969, specialmente p. 37 sgg. (per i riferimenti al Cuoco) e p. 83 sgg. (per gli ideologi francesi e Voltaire).

portanza dell'opera agostiniana e soprattutto i punti di contatto tra di essa e quella manzoniana non invitassero suggestivamente ad approfondirlo. Quale rapporto ha il pensiero di Agostino con quello del Manzoni?

Non sono molte le citazioni delle sue opere che compaiono negli indici delle più recenti edizioni manzoniane (8); è noto tuttavia che varie opere di Agostino si trovavano nella biblioteca manzoniana di Brusuglio e in quella della casa milanese di Via Morone, e che fossero da lui lette con attenzione è attestato ancora recentemente dalle postille pubblicate da Cesarina PESTONI (9).

In una lettera del 27 gennaio 1832 Mons. TOSI invitava caldamente il Manzoni a scrivere un inno in onore di Sant'Agostino, « cui avete tanta venerazione », come esplicitamente afferma rivelando in tal modo non solo un vivo desiderio personale che resterà purtroppo inascoltato, quanto piuttosto la grande stima che il Manzoni aveva per il vescovo africano (10); inoltre negli anni successivi la lunga consuetudine col Rosmini, che di Agostino era pure grande ammiratore, dovè certo ulteriormente favorire ed accrescere questa stima (11).

E mi pare suggestivamente agostiniana la risposta data al figliastro Stefano Stampa che gli chiede come fosse giunto alla fede: « Senza impazienza, con dolcezza, rivolgendo gli occhi al cielo rispose: E' stata la Grazia di Dio, mio caro; è stata la Gra-

(8) Tra i volumi sinora pubblicati di *Tutte le opere* di A.M. a cura di A. CHIARI - F. GHISALBERTI, solo nel vol. III, *Opere morali edite ed inedite*, Verona, 1963, compaiono tre citazioni di Agostino, di cui due dalle *Osservazioni sulla morale cattolica*, ed una dal *Dialogo sull'invenzione;* nei tre tomi delle *Lettere*, a cura di C. ARIETI, ib., 1970, solo due citazioni, di cui una offre l'interessante ricerca sull'origine del nome Cassiciaco (cfr. vol. II, p. 305 sgg.).

(9) *Postille manzoniane inedite*, estr. da « Annali Manzoniani », VI, Milano, 1971, p. 35, dove il Manzoni corregge una citazione del *De utilitate credendi* sulla base di un passo delle *Retractationes:* devo questa ed altre indicazioni bibliografiche alla cortesia del Prof. Claudio Cesare SECCHI, Presidente del Centro Nazionale di Studi Manzoniani. Sulla approfondita conoscenza manzoniana del latino cfr. l'indagine di Francesco DELLA CORTE, *Manzoni e il latino*, Estr. dagli « Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere », XXX (1973), di pp. 12, che si limita tuttavia agli autori classici ed alle composizioni in latino del Manzoni.

(10) Devo questa notizia, attinta da F. RUFFINI, *La vita religiosa di A. Manzoni*, II, Bari, 1931, pp. 126-127, al Prof. Cesare ARIETI, che mi ha pure fornito gentilmente altre varie indicazioni bibliografiche.

(11) Ho potuto consultare numerose citazioni di Agostino nelle opere del Rosmini raccolte nello *Schedario per la redazione del lessico filosofico rosminiano* al « Centro di ricerca per la filosofia italiana e francese dell'Ottocento », presso l'Istituto di Filosofia del Magistero di Genova; inspiegabilmente poche sono invece le schede relative ai rapporti Rosmini-Manzoni.

zia di Dio, e, dopo un istante, riabbassò gli occhi sul libro e si rimise a leggere » (12).

Vari sono i punti di contatto tra la *Città di Dio* ed *I promessi sposi*, perché entrambe le opere nascono dalla profonda ispirazione cristiana dei loro autori: e questa coincidenza di fondo, a distanza di tanti secoli, è un motivo di più a conferma della perenne attualità del cristianesimo, la cui costante ed ampia diffusione, oltre ogni ostacolo e contrasto, rappresenta la prova tanto più convincente quanto meno sensazionale della sua validità storica. A questo proposito mi sia concesso di citare le seguenti osservazioni di Agostino, esposte in una raffinata veste retorica che la versione italiana è purtroppo costretta a sacrificare:

« Il mondo ha creduto che il corpo terreno di Cristo fu portato al cielo... Se credette una cosa credibile, vedano quanto sono stolti coloro che non credono; ma se fu creduta una cosa incredibile, anche questo fatto è ugualmente incredibile, che fu creduto ciò che è incredibile..... E il modo stesso con cui il mondo credette, se si fa attenzione, è ancora più incredibile. Cristo inviò con le reti della fede al mare di questo mondo pochissimi pescatori inesperti delle discipline liberali, non pratici di grammatica, non armati di dialettica, non gonfi di retorica, e prese tanti pesci di ogni genere e tanto più mirabili quanto più rari sono gli stessi filosofi... Certo la risurrezione di Cristo e la sua ascensione al cielo con la carne in cui risorse viene predicata e creduta ormai in tutto il mondo: se non è credibile, come mai viene creduta in tutto l'orbe terrestre? » (13).

La fede cristiana non porta tuttavia né Agostino né il Manzoni ad una visione falsamente irenica della storia; anzi induce entrambi a rilevare il drammatico contrasto tra la realtà del male e del dolore e l'aspirazione al bene ed alla felicità da parte degli uomini. Se l'intrecciarsi delle vicende dei *Promessi sposi* è una evidente dimostrazione di tale contrasto, lo schema antitetico delle due città agostiniane ne è la più chiara espressione:

« Due amori fecero due città: cioè l'amore di sé quella terrena sino al disprezzo di Dio, l'amore di Dio quella celeste sino al disprezzo di sé. Quella si gloria in se stessa, questa nel Signore. Quella ricerca la gloria degli uomini, per questa Dio come testimonio della coscienza è la gloria più grande... Su quella domina la libidine del potere nei suoi capi e nelle nazioni che soggioga; in questa servono vicendevolmente nella carità i capi prov-

(12) Da T. GALLARATI SCOTTI, op. cit., p. 122.

(13) *Città di Dio*, XXII, c. 5: ho tradotto dall'ed. B. DOMBART - A. KALB, in « Corpus Christianorum », voll. 47-48, Turnhout, 1955.

vedendo, i sudditi ubbidendo. Quella ama la sua forza nei suoi potenti, questa dice al suo Dio: Amerò te, o Signore, mia forza. Perciò in quella i suoi sapienti vivendo secondo l'uomo ricercarono i beni del loro corpo e dell'anima o di entrambi...; in questa invece non v'è alcuna sapienza d'uomo se non la pietà, per cui si venera rettamente il vero Dio, attendendo quel premio in compagnia dei santi, non solo degli uomini ma anche degli angeli » (14).

Sarebbe errato, come avviene solitamente da parte di chi non conosce a fondo la *Città di Dio*, ritenere che il pensiero di Agostino sia rimasto imprigionato in questo schema e che di conseguenza la sua visione storica ne riproduca costantemente le tracce, quasi a riproporre il dualismo manicheo del tempo antecedente la sua conversione.

Gli interessi culturali che l'avevano spinto alla composizione di quest'opera, sorta soprattutto per contrapporre una visione cristiana della storia alla visione pagana dei circoli dotti africani ispirantisi alla suggestiva divulgazione filosofico-religiosa di Macrobio (15), erano troppo vasti per potersi ridurre ad una semplice contrapposizione delle due città. E il pregio dell'opera sta appunto in questa enciclopedia delle scienze storiche, filosofiche e religiose della sua epoca, sapientemente e potentemente fuse nel suo pensiero.

A confronto con la superba mole della *Città di Dio* i *Promessi sposi* sembrerebbero limitarsi ad un orizzonte storico ben più ristretto ed a tale impressione parrebbe anche indurre la stessa modestia del narratore, preoccupata all'apparenza di avere soltanto dei « fatti » da raccontare (16).

In realtà la « naturalezza » del romanzo non è soltanto, come riconobbe acutamente il DE SANCTIS (17), uno dei suoi più alti pregi artistici, ma è pure il mezzo più adatto con cui il Manzoni è riuscito a scavare a fondo nella storia, alla luce della sua ispirazione cristiana.

Sono certo molto efficaci le descrizioni del dolore che ci offre la *Città di Dio*, come ad esempio la seguente:

---

(14) *Città di Dio*, XIV, c. 28.

(15) Tale è una delle più recenti e, a mio parere, più accettabili interpretazioni della genesi dell'opera, sorta da motivi ben più profondi che non dalla semplice apologia del cristianesimo in occasione del sacco di Roma del 410: cfr. P. BROWN, *Agostino di Ippona*, vers. it. di G. FRASNITO, Torino, 1971, p. 300 sgg.

(16) *I promessi sposi*, c. VI, p. 71.

(17) *I promessi sposi*, in « Saggi e scritti critici vari » a cura di L. G. TENCONI, vol. V, Milano, 1943, p. 197.

« Non sappiamo per quale giudizio di Dio quel buono sia povero, quel cattivo sia ricco; gioisca questi, che per i suoi sfrenati costumi riteniamo dovrebbe essere straziato dai dolori; sia triste quello, la cui lodevole vita induce a credere che avrebbe dovuto gioire; esca dal tribunale non solo invendicato ma anche condannato l'innocente oppure oppresso dall'iniquità del giudice o sommerso da false testimonianze; al contrario il suo scellerato avversario non solo impunito ma pure trionfante lo insulti; l'empio stia benissimo, il pio si consumi nel suo languore; giovani sanissimi si diano al furto, bimbi che neppure con la parola poterono mai offendere qualcuno siano colpiti dalla più varia atrocità delle malattie; sia rapito da immatura morte chi è utile all'umanità, vivano invece per lunghissimo tempo coloro che sembra non sarebbero dovuti mai nascere; sia innalzato agli onori chi è carico di delitti, le tenebre del disonore nascondano chi è irreprensibile: chi potrebbe raccogliere, chi enumerare fatti di tal genere? » (18).

Mi pare tuttavia che simili descrizioni, espresse nell'efficace stile retorico dell'antitesi e cariche di intensa commozione, non raggiungano la compiuta perfezione artistica né colgano la totalità della realtà come certe sublimi raffigurazioni del dolore dei *Promessi sposi*, ad esempio l'episodio della madre di Cecilia (19).

Non direi, come alcuni critici, che la visione agostiniana sia eccessivamente « teologica » e quindi meno « storica » (20), ma che, a differenza di Agostino, che scriveva in un determinato tempo e rivolto ad una determinato pubblico, il Manzoni, libero da immediate ed urgenti preoccupazioni polemiche ed apologetiche, volle e potè ulteriormente approfondire in ogni loro risvolto i problemi che tormentavano il suo pensiero. Primo fra tutti, quello della presenza della Provvidenza nella storia.

La saldezza della fede agostiniana è visibile anche solo in questo breve passo, sintatticamente perfetto nella monumentalità romana della sua struttura, costituita da un solo periodo principale su cui poggiano tutti i precedenti ad esso subordinati:

« Dio sommo e vero col suo Verbo e con lo Spirito Santo, tre che sono uno, un solo Dio onnipotente, creatore e fattore di

(18) *Città di Dio*, XX, c. 2.

(19) *I promessi sposi*, c. XXXIV, pp. 445-446.

(20) Cfr. ad esempio S. PRETE, *Introduzione al De civitate Dei*, Bologna, 1967, p. 60 sgg.; un'analoga critica è rivolta al Manzoni da R. AMERIO, *A. M. Osservazioni sulla morale cattolica*, vol. III, *Studio sulle dottrine*, Milano-Napoli, 1965, p. 352 sgg. (dove sono ulteriormente approfondite le conclusioni del precedente saggio su *A. Manzoni filosofo e teologo*, Torino, 1958).

ogni anima e di ogni corpo; della cui partecipazione sono felici tutti coloro che sono felici per la verità, non per la vanità; colui che fece l'uomo essere animato razionale composto di anima e di corpo; che, quando questi peccò, non permise che fosse impunito, ma non lo abbandonò senza misericordia; che ai buoni e ai cattivi diede l'essere anche con i minerali, la vita vegetativa anche con le piante, la vita sensitiva anche con gli animali, la vita intellettuale solo con gli angeli; dal quale deriva ogni tipo, specie, ordine; da cui deriva misura, numero e peso; da cui proviene tutto ciò che è naturalmente, di qualunque genere, di qualunque valore; da cui provengono i semi delle forme, le forme dei semi, i moti dei semi e delle forme; colui che diede anche alla carne origine, bellezza, salute, fecondità della propagazione, disposizione delle membra, beneficio dell'armonia; colui che diede all'anima irrazionale memoria, sensazione, stimolo; in più all'anima razionale mente, intelligenza, volontà; colui che non lasciò senza armonia delle sue parti e come con una certa pace non solo il cielo e la terra, non solo l'angelo e l'uomo, ma neppure le viscere di un minuscolo e vile essere animato, la piccola piuma di un uccello, il fiorellino d'erba, la foglia di un albero: non si deve credere in alcun modo che egli abbia voluto che i regni degli uomini, il loro dominio e la loro schiavitù fossero estranei alle leggi della sua Provvidenza » (21).

La fede altrettanto salda del Manzoni si lascia cogliere tra le righe di tutto il romanzo, avvolta e quasi nascosta però nella sua discrezione, e tuttavia proprio per questa apparente laconicità essa risulta più efficace e drammatica, come mostra ad esempio l'irruzione dei due « no » imperiosi nella mente agitata dell'Innominato (22): a questo punto, in cui la forza del male sembrerebbe prevalere e l'innocente Lucia si direbbe destinata a soccombere ad essa, i « fatti » rivelano che Qualcuno agisce oltre e nella storia, ed il Manzoni non fa che esporli con estrema sobrietà e senza alcun commento, come invece aveva voluto fare al termine del celebre addio:

« Chi dava a voi tanta giocondità è per tutto; e non turba mai la gioia de' suoi figli, se non per prepararne loro una più certa e più grande » (23).

Anche Agostino esprime un concetto analogo quando scrive:

« Avvengono molte cose da parte dei cattivi contro la volontà di Dio, ma Egli è pieno di tanta sapienza e tanta potenza

(21) *Città di Dio*, V, c. 11.

(22) *I promessi sposi*, c. XX, p. 259 e XXI, p. 265.

(23) *I promessi sposi*, c. VIII, p. 108: questo « Chi » indeterminato è altrettanto discreto quanto i « no » indefiniti presenti alla coscienza dell'Innominato.

che tutto ciò che sembra opposto alla sua volontà tende a quei risultati o fini che Egli stesso nella sua prescienza conobbe buoni e giusti » (24).

Anche sotto questo aspetto mi sembra però che il Manzoni abbia saputo raffigurare più compiutamente attraverso le vicende dolorose dei suoi personaggi tutta la dimensione ed il peso di quella « croce della storia » che è l'eterno agire e patire degli uomini. «Croce della storia»: questa felice espressione è di Karl Löwith, che nel noto saggio su *Significato e fine della storia* ha tentato di dare una risposta al quesito da lui stesso formulato nell'altro suo saggio *Da Hegel a Nietzsche:* « L'essere e il significato della storia sono determinati in generale dalla storia stessa oppure da che cos'altro? » (25).

L'indagine del Löwith permette di colmare, sia pure a grandi linee, il grande arco di secoli che va da Agostino al Manzoni: Paolo Orosio, Gioacchino da Fiore, Bossuet, Vico, Voltaire, Proudhon, Comte, Condorcet, Turgot, Hegel, Marx, Burckhardt offrono al Löwith altrettante interpretazioni del problema della storia ed in ultima analisi confermano la loro dipendenza dalla concezione giudaico-cristiana del mondo, mantenendone l'impronta anche quando hanno sostituito alla fede l'idea del progresso della umanità o dello spirito del mondo o della società senza classi. Sono convinto che il Manzoni potrebbe completare felicemente la serie degli autori tracciati dal Löwith, soprattutto perché la sua interpretazione cristiana della storia supera tutte le altre per il lucido e profondo realismo che è insieme una delle manifestazioni più alte della sua arte (26).

Storia e poesia, contrariamente a quanto riteneva lo stesso Manzoni, tanto modesto quanto spietato nel giudicare il suo genio, si sono quindi fuse mirabilmente insieme per cogliere e rappresentare quel « Vero » a cui egli mirava. E così i *Promessi sposi,* anche se « favola », restano, come ebbe a dire un altro genio, Giuseppe VERDI, « una consolazione per sempre » (27).

ALDO CERESA-GASTALDO

(24) *Città di Dio,* XXII, c. 2.

(25) *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia,* vers. it. a cura di F. TEDESCHI NEGRI, Milano, 1972, *Premessa,* p. 19 e, per l'espressione « croce della storia », pp. 23-24.

(26) Mi permetto di rinviare per questo aspetto alla mia comunicazione *Osservazioni sul « realismo cattolico » dei Promessi Sposi,* in « Atti del VI Congresso Nazionale di Studi Manzoniani », Lecco, 1963, estr. di pp. 9 e, per l'interpretazione patristica della storia ed i suoi rapporti con varie interpretazioni moderne di essa, alla mia rassegna *Fede e storia nel pensiero patristico,* in « Studium », 2 (1976), pp. 235-240.

(27) Citato da C. ANGELINI, *Manzoni,* Torino, 1953, p. 250.

COMUNICAZIONI

ALLE ORIGINI DELLA *VOLGATA:* RECENTI PROSPETTIVE PER L'EDIZIONE CRITICA DELLA BIBBIA LATINA

In un dibattito tenutosi presso l'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova il 24/4/1980, organizzato dalla Società Italiana per gli Studi di Antichità Classica, sul tema: *Nuovi orizzonti per la costituzione di un testo critico,* presieduto da C. Segre e con gli interventi di F. Bertini, P. F. Borsetta, G. Milanese e del sottoscritto, la storia della *Volgata* è stata al centro dell'interesse per i molteplici aspetti che caratterizzano la sua ricostruzione critica, divenuta quasi paradigmatica per lavori del genere.

G. Milanese ha riferito i risultati di uno dei recenti *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* di Parigi, svoltosi dal 29 al 31 marzo 1978 e dedicato a *La pratique des ordinateurs dans la critique des textes,* (1) e P. F. Borsetta ha rilevato come diversi interventi a questo congresso ed in particolare due si occuparono di H. Quentin, lo studioso benedettino a cui si deve, a partire dal 1926, l'inizio della nuova edizione critica della *Volgata* (2): mentre J. Froger, nell'articolo intitolato *La méthode de Dom Quentin, la méthode des distances et le problème de la contamination* (pp. 13-22), esprimeva le sue riserve sulla possibilità di giungere ad una classificazione di codici in una tradizione manoscritta così complessa come quella della *Volgata,* G. P. Zarri, nel suo contributo su *Une méthode de dérivation quentinienne pour la constitution*

(1) Pubblicato dalle Edizioni del C.N.R.S. nel 1979.

(2) Fondamentali i due studi del Quentin: *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate,* « Collectanea Biblica Latina », VI, Roma, 1922 e *Essais de critique textuelle (Ecdotique),* Parigi, 1926.

semi-automatique de généalogies de manuscrits: premier bilan (pp. 121-141), riteneva invece ancora accettabile e fecondo di risultati il rigoroso metodo quentiniano (la cosiddetta « règle de fer ») basato sulla distinzione tra originale ed archetipo e sulla scelta tra le varianti di quest'ultimo mediante l'accordo di determinati ed autorevoli codici disposti a gruppi di tre.

Nella storia della cultura occidentale non vi è un testo così diffuso come la Bibbia latina (3): essa è un testo vivo e sottoposto a continui ritocchi, a partire dalla consacrazione ufficiale del suo uso nel VII secolo sino alle sue varie recensioni in Italia, Spagna, Gallia ed Irlanda, a quelle di epoca carolingia ad opera di Alcuino e Teodulfo e, nel XIII secolo, dell'Università di Parigi, il cui testo fu alla base dell'*editio princeps* di Gutenberg (Mainz, 1452-1455) e dell'edizione sisto-clementina del 1592, voluta dal Concilio di Trento (4).

L'ampiezza di una simile diffusione è testimoniata dagli oltre diecimila manoscritti, completi e frammentari, che si possiedono della *Volgata* e che presentano ovviamente formidabili problemi per chi voglia accingersi allo studio della loro tradizione.

Il merito principale del Quentin fu di avere riportato ordine nella identificazione e classificazione dei codici e di aver applicato con estrema coerenza la sua « règle de fer » nella ricostruzione del testo. Basta scorrere il primo volume dedicato al *Genesi* (Roma, 1926) per rendersi conto del suo lavoro: l'Introduzione contiene la descrizione dei vari codici utilizzati, delle Prefazioni di Gerolamo alle sue versioni, della divisione in titoli e capitoli operatasi lungo il corso dei secoli; segue il testo con triplice apparato critico: il primo dedicato alla ricostruzione dell'archetipo sulla base di tre codici, *Amiatino* del VII-VIII secolo, *Parigino lat. 2334* del VI-VII s., *Ottoboniano lat. 66* del VII-VIII s.; il secondo apparato contiene le varianti di tutti i codici scelti e delle edizioni, con esclusione delle particolarità ortografiche, elencate in appendice; il terzo riporta la divisione del testo secondo i principali tra i codici scelti.

Tuttavia, esaminando i successivi volumi dell'edizione benedettina iniziata dal Quentin e proseguita dai monaci dell'Abbazia di S. Gerolamo di Roma, si nota un progressivo distacco dal

(3) Mi sia concesso rinviare all'esposizione ed esemplificazione sintetica del mio volume su *Il latino delle antiche versioni bibliche*, Roma, 1975.

(4) Attingo queste notizie dai contributi fondamentali di J. Gribomont, *L'église et les versions bibliques*, in « La Maison-Dieu », 62 (1960), pp. 41-68 e *Les éditions critiques de la Vulgate*, in « Studi Medievali », 3.a Serie - anno II (1961), pp. 363-377.

suo metodo, come è esplicitamente dichiarato nella Introduzione dell'ultimo volume, il XV, dedicato ad *Ezechiele* (Roma, 1978):

« Gli esemplari dei libri sacri non derivarono gli uni dagli altri in modo tale che si possa chiaramente cogliere l'ordine della diffusione distinguendo singolarmente le famiglie dei codici, essendosi moltiplicati a poco a poco col passare del tempo gli errori da parte degli amanuensi. Questi infatti, avendo sottomano parecchi libri anche dell'Antico Testamento, confrontando tra di loro gli esemplari si studiarono di correggere i codici ed introdussero delle lezioni tali che per causa di esse venne turbato e confuso l'ordine della diffusione, a tal punto che difficilmente esso può essere indicato mediante uno stemma e si possono ricondurre le sue leggi ad una non so quale regola di ferro dei recensori » (5).

Le più recenti indagini hanno così confermato il giudizio di G. Pasquali: « Il metodo quentiniano è applicabile in una tradizione complessa soltanto quando essa non è contaminata; ma una tradizione complessa è quasi sempre una tradizione contaminata » (6); e, come lo stesso Pasquali faceva rilevare nella Presentazione della versione italiana della *Textkritik* di P. Maas, citando la conclusione della seconda edizione del 1950: « Contro la contaminazione non è stato ancora scoperto un rimedio » (7).

Quali sono dunque i nuovi criteri che hanno permesso di proseguire nell'arduo compito iniziato dal Quentin?

Nel 1969 è uscita la prima edizione della *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem,* in due volumi, (8) a cura di una équipe di studiosi altamente qualificati: J. Gribomont e R. Weber appartengono entrambi all'Abbazia di S. Gerolamo di Roma; B. Fischer è stato a lungo Direttore del *Vetus Latina-Institut* di Beuron, che cura l'edizione delle versioni bibliche pregeronimiane, a cui pure lavora attualmente W. Thiele; H.F.D. Sparks ha portato a termine l'edizione oxoniense del Nuovo Testamento di Wordsworth-White.

La breve Prefazione posta all'inizio del primo volume indica sinteticamente il metodo seguito: nel vastissimo materiale manoscritto a disposizione sono stati scelti alcuni manoscritti consi-

(5) Ho tradotto dal testo latino dell'Introduzione, p. XXIX.

(6) In « Gnomon » 8 (1932), p. 133, nella recensione a P. Collomp, *La critique des textes,* Parigi, 1931.

(7) P. Maas, *Critica del testo,* trad. di N. Martinelli, Firenze, 1952, p. VIII.

(8) E' stata pubblicata dalla stessa Württembergische Bibelanstalt di Stuttgart che ha curato l'edizione critica della *Biblia Hebraica* e dei *Septuaginta;* nel 1975 è uscita la seconda edizione che tiene conto degli ultimi volumi dell'edizione benedettina romana.

derati principali (pochi ed antichi) ed altri secondari (più numerosi ed anche più recenti, per il confronto delle più importanti varianti) e si è tenuto pure conto delle altre edizioni critiche sia della *Volgata* come della *Vetus Latina.*

La scelta delle varianti è stata operata caso per caso in base all'accurato esame del contesto e dell'uso linguistico dei singoli libri biblici. Si potrà così verificare anche la presenza di una variante unica che debba venire considerata come la migliore, contrariamente a quanto riteneva invece il Quentin che era indotto a respingerla dal suo metodo troppo meccanico.

Basti un esempio. Nei *Proverbi* 8, 23 la Sapienza personificata racconta la sua origine ed afferma: *ab aeterno ordita sum,* cioè « fui formata dall'eternità »; la lezione *ordita sum* (secondo l'uso geronimiano del participio *orditus* equivalente al più classico *orsus*) è attestata dal solo codice *Cavense,* del IX secolo, ed è precisa traduzione dell'ebraico *nissaketî,* mentre tutti gli altri codici hanno trasmesso la lezione *ordinata sum,* offrendo così un significativo esempio di contaminazione operatasi su una lectio facilior (9).

L'esattezza di un simile metodo risulta confermata dalla recentissima ventiseiesima edizione critica del *Novum Testamentum Graece* di Nestle-Aland, nella cui Introduzione si afferma:

« La situazione della critica testuale neotestamentaria di oggi non può dipendere da uno stemma dei manoscritti e da un completo prospetto delle dipendenze della tradizione molto ramificata e, corrispondentemente, non può offrire una recensione, come è possibile per altri testi greci, ma deve decidere di nuovo caso per caso. Si suole definire questo come « eclettismo », ma a torto. Dopo un accurato controllo del materiale esterno e dopo la sua valutazione viene cioè sempre di nuovo assodata tra le lezioni controllate (spesso molto numerose) quella che in base a criteri esterni ed interni è originaria e da cui tutte le altre dipendono. Questo metodo locale-genealogico — se si vuole scegliere una denominazione — è l'unico possibile per la ricostruzione del testo in base al nostro odierno stato di conoscenza relativo alla tradizione neotestamentaria ». (10).

Come l'edizione stuttgartense della *Volgata,* anche quest'ultima edizione del Nuovo Testamento greco tiene conto delle pre-

(9) Devo la segnalazione di questa interessante lezione a J. Gribomont, *Les éditions critiques de la Vulgate* cit., p. 369.

(10) Ho tradotto dalla *Einführung* di Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece,* Stuttgart, 1979, p. 5.

cedenti (nonostante che la scoperta di vari papiri del II secolo d.C. abbia spostato di circa due secoli l'inizio della possibilità di costituzione del testo, non più fondato sui grandi codici onciali *Vaticano* e *Sinaitico* del IV-V secolo!), ma rivaluta insieme anche la tradizione indiretta rappresentata dalle citazioni patristiche, che « ci permettono — premesso che possa venire esattamente controllato il testo da loro usato — la fissazione locale di determinate lezioni per un determinato tempo, cosa che di regola i manoscritti non offrono » (11), e tiene pure presenti le antiche versioni latine, siriache, copte, armene, georgiane, gotiche, etiopiche e slave (12).

Anche soltanto da queste brevi considerazioni si può comprendere quanto difficile sia il compito di chi si accinge allo studio di un testo così complesso come la Bibbia latina, che richiede non solo una competenza nel campo strettamente paleografico, ma pure in quello storico, filologico e linguistico, esteso quest'ultimo dalle lingue semitiche a quelle moderne (13).

L'importanza del fattore linguistico come mezzo indispensabile per valutare un testo in vista della sua edizione critica è stata pure sottolineata da F. Bertini, che si è soffermato particolarmente sui problemi connessi all'edizione di commedie elegiache del XII secolo e di glosse medievali a testi classici, come anche dagli interventi di U. Albini e F. Della Corte, i quali hanno rilevato l'urgenza e la necessità per gli studi di filologia classica di allargare i propri orizzonti dall'età antica sino all'epoca medievale ed umanistica. Ed anche a questo proposito non si è potuto fare a meno di citare nuovamente il Quentin, che accanto agli studi sulla *Volgata* svolse pure analoghe ricerche sugli *Annali e le Storie* di Tacito e sul *Lai de l'Ombre* di J. Renart, a testimonianza di una cultura aperta ai più vari interessi, oltre ogni limite e condizionamento di tempi e di metodi.

ALDO CERESA-GASTALDO

(11) Ibid., p. 25.

(12) Per la storia di queste antiche versioni neotestamentarie cfr. il recente volume di B.M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations*, Oxford, 1977.

(13) La recente comparsa della *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio.* Sacr. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata, Città del Vaticano, 1979, costituisce il tentativo di presentare l'antica *Volgata* corretta criticamente sugli originali nei punti oscuri o dubbi: cfr. in merito T. Stramare, *La Neo-Volgata: impresa scientifica e pastorale insieme*, in « Lateranum », 45 (1979), pp. 10-35; sui problemi connessi alle versioni bibliche in lingua moderna vedi le interessanti osservazioni di J. Gribomont, *La parfaite version biblique liturgique ou la quadrature du cercle*, in « La Maison-Dieu », 118 (1974), pp. 29-48.

XII SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE

Nei giorni 20-27 aprile, in coincidenza con la festa liturgica della conversione e del battesimo di S. Agostino conferito da Ambrogio nella notte pasquale del 387 (24-25 aprile), si è tenuta a Pavia, città che amorosamente e gelosamente ne custodisce le reliquie, la XII Settimana Agostiniana.

Si tratta di un'iniziativa voluta dal Santo Padre Paolo VI, formulata espressamente al vescovo di Pavia Monsignor Antonio Angioni nel lontano 1968, e portata avanti con lodevole impegno, nonostante varie difficoltà, dalla Diocesi di Pavia e dall'Ordine Agostiniano. Animata dal P. Giovanni Scanavino, segretario instancabile e diligente delle Settimane e attuale superiore di S. Pietro in Ciel d'oro, illustrata in vari anni, da eminentissimi porporati, tra i quali il nostro arcivescovo G. Siri, M. Pellegrino, G. Colombo, C. Confalonieri, G. Garrone, da noti docenti universitari, quali i professori M. F. Sciacca, L. Alfonsi, A. Turrado, A. Agazzi, P. Prini, S. Cotta, C. Fabro, A. Rigobello, A. Trapè, A. Pincherle, M. Sordi, M. G. Mara, e da giovani studiosi, come F. L. Pizzolato, E. Maccagnolo, R. Cantalamessa, J. Moran, J. Rodriguez, E. Samek Lodovici, costituisce un valido tentativo culturale-religioso alla scopo di diffondere, con solidi ed interessanti contributi scientifci, la dottrina del grande vescovo africano.

Ultimamente i temi della Settimana sono stati improntati ad approfondire e arricchire, a livello di tradizione cristiana e in chiave storico-culturale, le indicazioni annuali della Conferenza Episcopale Italiana alla Chiesa italiana.

Celebrazioni religiose, nella basilica di S. Pietro in Ciel d'oro, e manifestazioni culturali, nell'Aula Foscoliana dell'Università e nell'Aula Magna del Seminario, hanno stimolato la riflessione personale in rapporto al tema della Settimana: *Evangelizzazione e Sacerdozio.* I relatori ufficiali, alcuni di chiara fama negli studi patristici, come i professori A. Quacquarelli dell'Università di Roma e il francescano A. Hamman dell'Istituto Augustinianum di Roma, insistendo soprattutto sull'attività e la predicazione del vescovo di Ippona a favore dell'elevazione culturale e morale del clero e dei *continentes* (monaci e vergini), ci hanno proposto un Agostino vivo e attuale, la cui parola ed esperienza, sebbene legate a un preciso contesto storico e culturale, trascendono l'epoca storica in cui si sono sviluppate, come ha giu-

stamente rilevato il vescovo di Lodi, Monsignor Paolo Magnani, nell'omelia introduttiva alla Settimana, e si rivolgono all'uomo di ogni tempo. Nella sua letteratura latina cristiana (Bologna, 1973, p. 122), J. Fontaine faceva notare che Agostino, « rivolgendosi ad alcuni con le sue lettere o ai cristiani riuniti in assemblea liturgica, supera di molto la persona dei suoi corrispondenti o dei suoi ascoltatori »; inoltre la sua parola e il costante impegno ecclesiale, a favore dell'unità e dell'ortodossia, valicano il ristretto ambito africano per inserirsi nel vivo della Chiesa intera, « nel suo tempo e al di là del suo tempo ».

Il professor Quacquarelli, trattando del *Clero e popolo per la elezione del vescovo nel III-IV secolo* (21 aprile), ha posto l'accento sull'intima unione, che si dovrebbe e vorrebbe oggi recuperare (nel secolo scorso il Rosmini annoverava tra le piaghe della Chiesa la frattura tra clero e popolo), tra il vescovo, il presbiterio e il popolo, che a varie riprese interviene nella scelta dei vescovi e dei sacerdoti. Tutti i fedeli sono intimamente convinti di essere chiesa: pertanto la comunità intera, solitamente in giorni di festa per dare ai più la possibilità di partecipare in gran numero, propone e sceglie colui che deve essere la guida credibile e luminosa. I casi di Fabiano a Roma e di Cipriano a Cartagine (secolo III), di Ambrogio a Milano e di Agostino a Ippona (secolo IV) sono esempi significativi dell'intervento popolare, il cui consenso e approvazione son ben documentati, all'elezione presbiterale-episcopale. Ci troviamo di fronte a comunità mature che vivono il martirio e, in genere, sanno darsi delle guide all'altezza della loro missione. Raramente il vescovo stesso sceglie il proprio successore, come fa Valerio per Agostino e questi per Eraclio; si tratta di casi eccezionali in cui il candidato è a tutti noto per i suoi meriti ed il vescovo ha la morale certezza che la comunità è disposta ad accogliere il parere ponderato del suo pastore.

La pastorale vocazionale di S. Agostino (22 aprile) è stata proposta dal P. G. Ceriotti, agostiniano della Consolazione (un articolo dallo stesso titolo ma dalla diversa prospettiva apparirà in un prossimo fascicolo di Renovatio). Dalla diversa situazione della Chiesa dei martiri e dell'epoca costantiniana, sgorga l'esigenza, sentita dai migliori tra i cristiani, di rinnovare la vita e di ricuperare, soprattutto nella consacrazione personale dei monaci, delle vergini e del clero, la spiritualità del martirio. Agostino, monaco e vescovo, è in prima linea nella riforma morale della vita: gioiosamente entusiasta della propria vocazione, si fa promotore instancabile della vita consacrata e del ministero sacerdotale: ne parla con frequenza, ogni qualvolta gli si presenta l'occasione, e con l'esempio personale attira altri a un ele-

vato ideale di vita, che non suona minimamente a danno di altri stati sempre degni di lode e di rispetto. La diversità dei ruoli (gerarchia e laicato) e delle professioni (asceti e coniugati) concorrono a formare, nella molteplicità delle membra, l'unico Corpo di Cristo. Ad Agostino va il merito di aver introdotto nell'Africa proconsolare la vita comune dei monaci (386), delle vergini (393-397) e dei chierici (396), trasformando l'episcopio stesso in monastero (*La vita comune del clero nell'esperienza di S. Agostino*, sulla base dei sermones 355-356 e delle decisioni dei Concili plenari africani, è stata trattata dal P. G. Scanavino in una conversazione al clero pavese). L'attività di Agostino, attraverso gli scritti, lettere, colloqui, omelie, ha avuto successo, come dimostrano la cinquantina di monasteri, alcuni densamente popolati, che si potevano numerare alla sua morte (430): alcuni fondati da lui, altri dai suoi chierici, conquistati e affascinati dallo stesso ideale.

In occasione del XV centenario della nascita di S. Benedetto (un simile avvenimento non poteva essere trascurato) ha offerto al P. G. Febbo, dell'abbazia della Castagna, la possibilità di delineare, in modo chiaro e completo, *La spiritualità monastica nelle Regole di Agostino e Benedetto* (23 aprile). Il confronto, sotto il profilo monastico, non estraneo al tema della Settimana ma complementare, ha messo in luce le affinità dei due grandi legislatori dell'Occidente, l'organizzazione monastica in base al principio *ora et labora*, mutuato dal *De opere monachorum* di Agostino, i frequenti punti di contatto, in cui la dipendenza spirituale non è tuttavia a scapito dell'originalità personale e delle peculiarità dei due grandi Santi, il cui influsso nella storia della Chiesa e della civilizzazione ha lasciato una traccia profonda e fondamentale.

L'ultima relazione, *La preparazione al sacerdozio nell'esperienza di S. Agostino* (24 aprile), è stata incentrata dal professor Hamman, con *verve* tipicamente francese, sulla formazione culturale del clero. La Chiesa primitiva si organizza e si struttura soprattutto dopo le persecuzioni: anche in Occidente, in ritardo rispetto all'Oriente (basti pensare ad Alessandria con il grande Origene), nascono scuole per i *lettori* che devono annunciare intelligentemente la parola di Dio, dimostrando di capire quanto proclamano e di farlo capire agli ascoltatori. Una buona lettura è già di per sé una predica! Il lettore inoltre si familiarizza col testo e lo impara addirittura a memoria. Agostino stesso, chiamato ad insegnare come prete, desidera prepararsi (ep. 21) e approfondire lo studio della Bibbia, che diventa il libro preferito: usando le tecniche classiche memorizza la Scrittura, i cui libri sono tutti citati nella sua opera. Vescovo sente la necessità

di preparare e formare un clero teologicamente colto, capace di esporre le Scritture e di difendere le verità della fede. Il suo episcopio diventa un seminario con una scuola per i lettori che, giunti alla pubertà, scelgono il matrimonio o il celibato: costoro si trovano quindi inseriti nell'*ordo clericorum* e i migliori vengono selezionati come diaconi, preti e anche vescovi. Sotto Agostino, che è un pedagogo nato, ama e sa insegnare, il clero di Ippona riceve una formazione ottimale. I suoi criteri pedagogici risultano prevalentemente dal *De catechizandis rudibus* e dal *De doctrina christiana*, un'opera lungamente meditata, vera e propria iniziazione alla parola di Dio e manuale per il clero. In queste due opere il sapere è posto al servizio della carità, e non può essere diversamente per chi ha fatto della carità la ragion d'essere della propria vita e della propria missione. Grazie ad Agostino la vitalità della Chiesa d'Africa si manifesta in una nuova generazione di preti e vescovi colti e preparati, dalla teologia sicura e dalla disinteressata dedizione al servizio della Chiesa e del popolo cristiano.

In attesa di leggere gli Atti di quest'ultima Settimana, con le varie relazioni, ci sembra opportuno ricordare quelli editi precedentemente: *L'itinerario della fede in S. Agostino* (1969); *S. Agostino educatore* (1970); *Ateismo o ricerca di Dio?* (1971); *Provvidenza e storia* (1972); *Chiesa e salvezza* (1973); *Chiesa e cultura* (1974); *S. Ambrogio e S. Agostino* (1975), mentre è in avanzato corso di stampa il volume riguardante i rapporti tra *Chiesa e Stato* (1976).

GIAN CARLO CERIOTTI O.S.A.

U. SPIRITO: UNO SCETTICO?

> « Uno spirito che non risolve *il problema*, è uno spirito che viene meno: la morte. Ma morte pure sarebbe la condizione dello spirito neghittoso che non si ponesse *il problema* ».
>
> G. Gentile

Non è dato sapere se Spirito, rilasciando la sua ultima intervista televisiva, abbia esplicitamente pensato a queste parole del suo maestro G. Gentile: certo vi ha posto il sigillo della conferma, e in qualche misura ha risolto il suo problematicismo in scetticismo, smentendo in tal modo le premesse che lo avevano posto e motivato. « Non avendo saputo dare risposta al "problema" centrale di tutta la filosofia, il problema di Dio, non ho più diritto di insegnare..... ».

Spirito vien in tal modo a collocarsi come figura emblematica della filosofia contemporanea nella misura in cui, nell'ambito del suo pensiero, si ritrova tutto quanto è nato dalla crisi della metafisica.

In due note pubblicate sul « Giornale di Metafisica » (Torino, 1974, n. 5-6, pag. 461-463 e 1976 n. 1-2, pag. 81, 85), avevamo cercato di trovare, attraverso l'analisi dei testi, un filo conduttore nell'opera di U. Spirito. Ci si era chiesto se, al di là dell'apparente trasformismo che lo aveva collocato in « diverse » prospettive di pensiero, si potesse trovare una unità. Erano emerse due significative linee di tendenza: il positivismo e la politica, a loro volta riconducibili ad unità attraverso la identificazione di politica e scienza. Il positivismo si poneva quindi come momento unitario di un'opera che aveva i caratteri esterni del « trasformismo ». In morte, è sembrato che questa intelligenza brillante e « costituzionalmente » non metafisica desse, drammaticamente, un altro punto di riferimento per cogliere l' unità interna del suo pensiero: la trasformazione del problematicismo in dichiarazione di fallimento. Il problema, non risolto, non poteva più attendere, come ci si poteva illudere ponendolo; e « questo lungo monologo — come ci suggerisce N. Abbagna-

no — anche se è ricco e fecondo, finisce sempre per cadere nella disperazione della solitudine »: quella appunto dello scettico.

Ripercorrendo brevemente la strada di un « problematico » che diventa « scettico » cerchiamo di vedere se questo esito non fosse già tutto presente nel suo « principio », che è quanto dire se non sia il vero « problema » di tutta la filosofia contemporanea.

Dopo la iniziale adesione al « positivismo giuridico », Spirito approda all'idealismo e a quella visione idealistica che va sotto il nome di « attualismo gentiliano »: il passaggio fu giustificato dalla « necessità di dare consistenza al fatto » che il positivismo poneva ma non poteva « giustificare », per il suo esplicito rifiuto di un approccio metafisico.

L'attualismo gentiliano si presentava dunque come un punto di superamento della « povertà » del positivismo e consentiva a Spirito di avviare quella esperienza di « attualismo costruttore » attraverso la quale, espunto ogni residuo intellettualistico, l'attualismo stesso apparve « trasfigurato ».

Unità di filosofia e vita, unità di scienza e filosofia sono le tappe che Spirito entusiasticamente percorre nel tentativo di superare ogni intellettualismo. « Concepire la scienza come filosofia importa, infine, superare la presunta antinomia tra il carattere definitivo della prima e quello continuamente mutevole della realtà storica. Scienza e filosofia debbono incontrarsi e fondersi là dove solo è possibile una vera unità concreta: nella storia » (U. SPIRITO - *Scienza e filosofia* - Firenze, 1933, p. 67).

Viene da chiedersi, legittimamente, che cosa si intenda qui per « filosofia ». Spirito ci fornisce la risposta: « ..... la filosofia è solo l'idealità di ogni sapere e di ogni agire, immanente alla vita di ogni giorno e di ogni uomo » (*ib.*, pag. 70).

Poteva questa tesi essere puntualmente ricondotta all'attualismo? Non era piuttosto un rigurgito di positivismo antico, al quale si sovrapponevano le principali istanze del neo-positivismo logico? Nel momento della fede senza dubbi, della adesione senza riserve, Spirito aveva visto svanire nella soluzione attualista « la ragione stessa del dualismo e con essa ogni possibilità di ricostruire un mito fuori di me » (U. SPIRITO - *La vita come ricerca* - Firenze, 1937, p. 5). La più attenta considerazione fa scoprire che il dualismo risorge anche in questo fascinoso traguardo della lotta contro il finito, perché l'attualismo ha in sé una antinomia insanabile, che consiste nelle necessità di mantenere una distinzione tra l'atto dello spirito e la teoria del creare e cioè tra la storia e la filosofia.

La drammatica situazione del pensiero, incapace di aprirsi alla trascendenza (rimanendo sempre viva l'istanza immanentistica che lo impedisce) e, d'altro lato, non appagato dalla scienza che è certezza (quando lo è) ma non « la verità », non può non aprire la strada al « dubbio » e alla sospensione del giudizio: « non so », « sono in attesa di sapere ».

E' questo il punto di partenza del « problematicismo », che si apre con *La vita come ricerca*, nel 1937. L'accusa di relativismo, con conseguente apertura allo scetticismo, viene respinta da Spirito il quale pensa di poterla superare: « Occorre anzitutto distinguere scetticismo da scetticismo. V'è quello che si conclude nella impossibilità del conoscere e che è stato mille volte confutato con la accusa di dogmatismo. La sua contraddizione è non soltanto evidente ma facilmente evitabile e quindi affatto ingiustificata: il processo per cui vi si giunge può avere valore critico di dissoluzione, ma non autorizza alla disperata costruzione positiva della eterna negazione. Anche per questa negazione vale infatti il dilemma che, se essa è certa, lo scetticismo è vinto con una conoscenza di valore assoluto e, se ogni certezza è eliminata, anche lo scetticismo è eliminato; ma il dilemma non è tale da costringere a rimanervi e lo si può superare decidendosi per la seconda alternativa. Si passa in tal modo alla seconda e meno incongruente forma di scetticismo per cui si sa soltanto di non sapere e non si esclude l'eventualità di poter sapere » (*ib.*, pag. 96).

E' evidente che la risposta ha una sua pertinenza se si intende la sospensione del giudizio relata alla negazione assoluta dello scettico; essa appare invece contraddittoria e non può non farne presagire gli esiti se si pensa che la «ricerca» non sarà condotta se non con i mezzi e avendo ben ferme le premesse che hanno motivato la crisi in atto. Sul « Giornale della Filosofia Italiana », nel III fascicolo, del 1938, G. Gentile entra nel merito del libro e « ironicamente » tocca il problema: « ..... ma che perciò debba congratularmi con te del libro che hai scritto per la vita come ricerca — come una ricerca senza speranza — questo, caro Spirito, mi ripugna. E preferisco anch'io cadere nella folla dei trapassati. Ma non senza esprimerti un sospetto che mi resta nell'animo; che anche tu (tu quoque), suonando a distesa questa campana dell'antinomia, del ma, del mistero, del Dio che non si può non cercare, ma che a quanto pare non si può trovare, almeno con la ragione, ti prepari a fare il gran passo, che i nostri amici più zelanti e più accorti ci vengono con impeto commovente di cristiana carità domandando in coro a tutti i toni. E tu vorrai allora ricordare che " pensare è obiettare "? Quanto a me, vivo o morto, resterò a predicare che, o-

biettando, quel che occorre, il nostro dovere, il gran dovere, è pensare. Pensare, si intende, con la propria testa ».

Le parole di Gentile, accorate e sofferte, tanto quanto profondo intuiva essere il distacco che ormai lo separava dall'allievo, accennano, quasi senza volere, ad una ricerca senza speranza, e ci aiutano, oggi, a comprendere che la speranza sarebbe stata possibile solo attraverso il « grande passo »: quello appunto che Spirito, come Gentile, rifiuta.

Di tutte le analisi critiche condotte da U. Spirito, quella riguardante la filosofia moderna, essendogli la più congeniale (Spirito è brillante e profondo conoscitore del pensiero moderno, quanto superficiale sembra essere la sua conoscenza del pensiero classico e quasi inspiegabile la sua incomprensione del pensiero cristiano. Alcune sue pagine ricordano da vicino « Perché non sono cristiano » di B. Russell), è la più pertinente e la più valida: essa denuncia l'interno disagio del pensiero moderno: « Nell'attualismo bisogna riconoscere il punto di sbocco di tutto il pensiero moderno, nella sua esigenza peculiare, e cioè nel suo sforzo di concepire la realtà in modo assolutamente immanentistico, come assoluta autocoscienza. In questo sforzo (che è proprio di tutto il pensiero moderno), l'attualismo segna l'ultima tappa, perché nell'atto e cioè nello spirito concepito come assoluto divenire, si è creduto di riconoscere finalmente una libertà creatrice senza limiti di sorta. Si è creduto di aver vinto definitivamente ogni residuo realistico e di aver raggiunto l'infinito.

Immanentismo, dialettismo, storicismo; i tre motivi fondamentali dell'hegelismo sono stati condotti, attraverso una secolare opera di riforma, alle ultime e più rigorose conseguenze, né si vede come si potrebbe ulteriormente proseguire per tale cammino. Ma se è così, è chiaro che la crisi dell'attualismo va oltre la vicenda di una particolare corrente di pensiero e caratterizza addirittura la crisi di un'epoca, chiudendo la storia del pensiero moderno dall'umanesimo ad oggi. Fallisce la negazione della trascendenza e con essa tutto il razionalismo e lo storicismo, attraverso i quali l'uomo aveva avuto l'orgoglio di giungere al dominio della realtà » (U. SPIRITO - *Significato del nostro tempo* - Firenze, 1955, p. 227).

Abbiamo voluto citare il brano per esteso, perché ci fornisce la vera chiave di volta, anche se non l'unica, del « problematicismo » di Spirito: non posso non aprire al dubbio, sospendo il giudizio perché tutto il pensiero moderno, che nell'attualismo si consuma, non è in grado di risolvermi il problema di « possedere l'essenza del mondo » (U. SPIRITO - *La vita come ricerca* - Firenze, 1937, p. 23).

A questo si aggiunga l'istanza, latente ma sempre presente, che Spirito si trascinerà dal « positivismo »: dichiarata, in armonia con Kant, l'impossibilità di approdare al « noumeno », è giocoforza assumere « il fenomeno », mantenendo dentro l'istanza metafisica di cui si avverte l'urgenza, ma della quale non si può assicurare il fondamento. Il « problematicismo » si giustifica così da due lati e contemporaneamente da tutti e due i lati non può che generare « scetticismo ». Letta così, la prospettiva che rendeva comprensibile *La Vita come ricerca,* cessa di essere tale e chiude definitivamente alla speranza.

Purtuttavia Spirito non cessa di sperare. Le esigenze concrete del vivere e del pensare, il rifiuto dello scetticismo, lo portano all'interno del suo problematicismo ad aderire a soluzioni momentaneamente vere. Si spiegano così due momenti fondamentali all'interno del suo pensiero: *La vita come arte; La vita come amore.*

L'esasperazione del soggetto che nell'arte ritrova se stesso e vive finché la vita, questa vita, non si rivela come un sogno e nel momento in cui si rivela come sogno, nasce il desiderio di passare « dal sogno alla vera realtà: questa è l'essenza, l'intima aspirazione di ogni attività artistica; e la coscienza di tale sua natura diventa alle volte esplicita nella stessa opera d'arte, che si esprime nell'interrogativo di chi ricerca. " Che fai tu, luna, in ciel? " domanda il poeta in tutta la sua poesia. E' la coscienza del sogno dal quale si vorrebbe uscire, del mistero che si vorrebbe squarciare: ma sogno e mistero continuano, e nella coscienza di essi è la suprema ascesi di un'arte che tocca il suo limite. Al di là, vivrebbe la filosofia » (U. SPIRITO - *La vita come arte* - Firenze, 1948, p. 34).

Una realtà che, dal momento che è sogno, non è tale, ma solo aspirazione ad esserlo. Né miglior sorte spetta all'amore. Esso rappresenta il massimo di fusione. L'inoggettivarsi dell'Io. Il raggiungimento dell'unità di amore che supera il dualismo e quindi l'antinomia, ma nel momento in cui coglie il suo frutto si accorge che è solo ipotesi, fascinosa fin che si vuole, ma solo ipotesi.

M.F. Sciacca avvicina questa soluzione a quella di Sartre: « Le soluzioni sono identiche a quelle di Sartre; in una convergenza da punti di partenza tanto diversi, molto significativa. Entrambi immanentisti, di provenienza hegeliana, non credono più nella verità dell'immanentismo, vedono la soluzione teistica come la sola valida, ma siccome la credono impossibile, per l'uno tutto è assurdo e per l'altro tutto è problematico. Se per Sartre, l'aspirazione dell'uomo è di essere egli Dio, lo è pure per Spi-

rito, dato che identifica lo appagamento dell'aspirazione dell'uomo con il possesso dell'Assoluto; poiché ciò è impossibile, anche per Spirito l'uomo è " una passione inutile ". Sartre conclude al nullismo; Spirito vi si rifiuta contro la logica della sua posizione. Ma anche in lui, come in Sartre, tutto è gratuito e non vi è " niente di serio ": gratuito anche il problematicismo » (M. F. SCIACCA - *Filosofia Oggi* - II - Milano, p. 55).

Il momento di adesione di U. Spirito alla « scienza », nella ripresa di temi positivisti e solo superficialmente venati di neopositivismo, parve essere in qualche modo un superamento del «problematicismo»: ma non fu così. Il riaprirsi di un vero e proprio « problematicismo » all'interno di tutto il discorso « scientifico » lo riportò sulle posizioni precedenti e lo fece chiudere nella maniera che abbiamo visto, da « scettico ».

Del resto non poteva essere diversamente. L'eredità del pensiero moderno, e dal versante della metafisica razionalista e dal versante del criticismo kantiano, chiudeva le porte a qualsiasi soluzione che non fosse quella intrapresa da Spirito, suo malgrado.

Resta il significato di una presenza « critica » e lucidamente avvertita delle inevitabili conclusioni a cui conducono le premesse poste dal pensiero moderno razionalista.

Di questa « denuncia », che ha tutto il sapore dell'amarezza perché non ne è seguita una « pars costruens », noi dobbiamo dire grazie a Spirito nella misura in cui ciascuno, reso «smaliziato» da lui, può ricercare « più liberato », nell'esperire quotidiano, le tracce del « vero » e del « bene ».

CARLO LUPI

POSTILLE

La Confessio Augustana, ieri e oggi

1. - Quest'anno, in questi mesi estivi, cade il 450° anniversario della Confessione di Augusta, o Professione di fede riformata, redatta da Melantone col consenso di Lutero.

Il 1530 è una data non facilmente dimenticabile nella storia della cristianità occidentale, anche se, forse, certi ambienti cattolici di allora, specialmente quelli più vicini all'imperatore, preoccupati principalmente del problema dei Turchi che incombevano, non avvertirono subito l'importanza della Bekenntnis *di Melantone. I Protestanti, invece, meno interessati alle sorti dell'Impero (allora come in seguito), colsero subito tutta la rilevanza religiosa, teologica e politica della* Confessio *e in pochi mesi, nello stesso 1530, ne curarono ben sette edizioni ... clandestine o non autorizzate e difformi, sei in lingua tedesca e una in lingua latina, costringendo Melantone a pubblicare la sua* editio princeps.

Oggi la situazione è cambiata: per tutti, cattolici e protestanti, la Bekenntnis *di Augsburg è un documento da ristudiare, un passaggio obbligato da percorrere sulla strada del dialogo ecumenico, nella riproposta da parte del Concilio Vaticano II della tridentina* causa unionis. *Oggi, a livello di Segretariato per l'unità dei Cristiani e di Federazione Luterana Mondiale, si riconosce alla* Confessio Augustana *la sua funzione iniziale di testo autentico di confronto ecumenico.*

Aveva dato l'avvio a questo recupero il Concilio Vaticano II stesso. Nel decreto Unitatis redintegratio, *nella parte riservata alla trattazione delle* Ecclesiae et Communitates ecclesiales, quae vel in gravissimo illo rerum discrimine, quod in Occidente iam ab exeunte medio aevo initium sumpsit, vel posterioribus temporibus ab Apostolica Sede Romana separatae sunt, *cioè dei Protestanti, i Padri avevano rinunciato a darne una descrizione organica e completa, storica, teologica, disciplinare, spirituale, ..., a differenza di quanto avevano fatto a proposito delle Chiese Orientali, ritenendola una impresa pressoché impossibile,* opus perdifficile, *a motivo delle diversità* originis, doctrinae et vitae spiritualis *interne (nn. 19, 20). In questi*

*anni successivi al concilio, a mano a mano che si intensificavano i sondaggi per il dialogo ecumenico, l'*opus *continuava a rivelarsi* perdifficile, *tanto che, anche recentissimamente, si è potuto affermare che la situazione dottrinale dei protestanti « è una vera e propria babele », a causa delle « ottocento varietà di forme del Protestantesimo »* (F. SPADAFORA, Pentecostali e Testimoni di Geova, *V ed., Rovigo, 1980, pag. 13).*

Giovanni Paolo II, che vive ed interpreta l'autentico ecumenismo cattolico, in dimensioni anche geograficamente inusitate, nella sofferta sollicitudo omnium ecclesiarum *e nell'indefettibile fedeltà all'*opus evangelistae *dell'Apostolo Paolo, conferma ed approva questo atteggiamento congiunto, cattolico e protestante, a proposito della* Confessio Augustana. *Nel discorso ai membri del Segretariato per l'Unità dei Cristiani dell'8 febbraio scorso, dopo avere ricordato il 450° anniversario della* Confessio *e dopo aver preso atto con soddisfazione, della riscoperta, anche se ancora iniziale, dei* liens profonds qui nous unissent dans la foi et qui furent masqués par les polémiques du passé, *afferma:* Si, après 450 ans, catholiques et luthériens pouvaient arriver à une évaluation historique plus exacte de ce document et à mieux établir son rôle dans le déroulement de l'histoire ecclesiastique, un pas serait fait dans la marche vers l'unité » (*OSS. ROM.*, 9 febbraio 1980).

E' in questa riscoperta dell'importanza della Confessio Augustana *che stendo questa breve postilla, modesto contributo per una* évaluation historique plus exacte *di essa.*

2. - Più precisamente, non intendo, qui, trattare direttamente, dal punto di vista teologico, della Confessio Augustana; *è un discorso, questo, che mi auguro possa essere ripreso fra breve dalla rivista. Ora intendo solo, quasi prendendo a pretesto la ricorrenza annuale, far conoscere il punto di vista sui protestanti di allora di un umanista, del tutto ed immeritatamente ancora sconosciuto, Giovanni Battista Agrippa. Costui visse i giorni della dieta di Augusta a fianco di uno dei protagonisti di essa, il valente cardinale legato Lorenzo Campeggi, come segretario di lui, e, nella successiva dieta di Ratisbona del 1532, probabilmente conobbe e per breve tempo servì anche l'altro cardinale legato, succeduto al Campeggi ammalato, l'infelice giovane Ippolito de Medici, uomo d'arme più che di Chiesa e delicato poeta (in altra sede dovrei un giorno o l'altro pubblicare alcune sue liriche inedite, di fattura, anche per quell'età felice, veramente rara).*

Su Giovanni Battista Agrippa, nelle mie ricerche per ora solo locali, non ho trovato nessun riferimento bibliografico e nessun'altra fonte eccetto che un manoscritto del secolo XVI, che « un benigno fato » (direbbe lo stesso Agrippa) ha tratto fortunosamente dall'« oscuro carcere » in cui se ne stava obliato da secoli, la biblioteca di un intelligente Amico Mecenate, e posto nelle mie mani. Tale manoscritto costituisce l'unica testimonianza superstite della produzione letteraria, non indifferente, e l'unica fonte della

vita, molto varia e movimentata, di Giovanni Battista Agrippa. Il manoscritto abbraccia il periodo 1526-1567, ed è copia dell'autografo, dedicato al card. Alessandro Farnese.

Di origine sconosciuta ma forse nativo dell'Italia centro-meridionale, Giovanni Battista Agrippa, studia a Padova con l'Egnazio negli anni 1527-29; accompagna il Campeggi in Germania, all'inizio del 1530, e forse anche nelle Fiandre, alla fine dello stesso anno; nel 1531 è a Praga e a Linz; nel gennaio dell'anno successivo è a Posonio, in Ungheria, sempre col legato e gli inviati imperiali, per un incontro concordato coi Turchi nel castello di Ovar; nella primavera del 1532 è a Norimberga e a Ratisbona, per la dieta; alla fine dell'estate torna in Italia. A Ratisbona ritornerà ancora un' altra volta, forse in occasione dell'altra dieta, nel 1541; non sappiamo quando, percorrerà anche la Dalmazia. Negli anni 1534-35 è al servizio, come segretario, del cardinale Innocenzo Cybo, arcivescovo di Genova e governatore di Firenze per conto di Clemente VII, durante l'assenza del duca Alessandro. Successivamente, fino al 1567, lo troviamo a Bologna, a Milano, a Ferrara, a Venezia, a Lodi, a Bellagio, e, di passaggio, a Genova, a Roma, a Napoli, e definitivamente, per un lungo periodo, in Sicilia.

Uomo fiero ma povero (suo padre non gli aveva lasciato in eredità nemmeno... « un buon consiglio »), desiderò sempre, ma invano, di poter mangiare solo « pane del proprio forno », e fu costretto dalle circostanze della vita « a regolar le proprie volontà » su « quelle d'altrui, et all'altrui appetito et sonno mangiare et dormire tuttavia ». Servì, oltre i cardinali suddetti, forse anche il cardinale Pompeo Colonna, tristamente più noto come l'abate di Grottaferrata, Ferrante Gonzaga, baroni napoletani e siciliani.

Stimato, sebbene ancora giovanissimo da Vittoria Colonna, era amico del Berni, di Alessandro Ariosto, di Romolo Amaseo, di Vincenzo Bovio, del Giovio, del Giustinopolitano, del Cesano, ... Appassionato ammiratore e imitatore del Boccaccio, si vantava di avere potuto consultare a lungo e di avere condotto approfonditi studi su un autografo del Decamerone: in una lettera-trattato letterario indirizzata a Bernardo Spina, fiscale in Milano, nel 1547, criticando contemporanei anche famosi come il Bembo, dà una prova molto convincente della sua rara conoscenza ortografica, grammaticale e lessicale del Certaldese. Acuto critico del Petrarca e dell' Ariosto, ci lascia interpretazioni personali e nient'affatto peregrine di alcuni loro passi controversi; piacevole novelliere sa usare con maestria lo stile dialogico della novella alternandolo con quello « togato » dell'epistola; geniale compositore di « emblemi » che allora incominciavano a diventare di moda, fu un discreto versificatore, almeno per i rari esempi che ci sono giunti, e buon conoscitore del greco e del latino; collezionò lapidi, statue, iscrizioni latine e greche in Sicilia; fu brillante e preciso descrittore di popoli e di città, precorrendo di due secoli circa la vivacità, la freschezza e la ricchezza dell'informazione delle Lettres d'Italie *di C. de Brosse.*

Il manoscritto suaccennato contiene un epistolario in tre libri, per

complessive 102 lettere, alcune rime e due trattati di filosofia morale, sul matrimonio e sui titoli nobiliari.

Ma Giovanni Battista Agrippa aveva composto dell'altro. Egli, nel 1547, lamentava, e noi oggi con lui, la perdita di un forziere, nel trasferimento delle sue robe a Milano e nei « romori » scoppiati a Napoli, che conteneva, « oltre a molti libri et cosette appartenenti al Decamerone, et altre bazzicature,.. », alcune rime, dieci o dodici paradossi, 56 stanze di « un trionfo che d'Amore et sotto il nome della ninfa Pelorina fece già una gentildonna Messinese », un « raccolto » di voci, di clausole e di sentenze del Boccaccio, un capitolo « sopra la chiave », una canzone con parole mai usate dal Boccaccio, una raccolta di versi in lode della vita campestre, capitoli giocosi in terza rima, e un volume di lettere scritte al papa Clemente VII e ad altri signori italiani durante la legazione del cardinal Campeggi in Germania, negli anni 1530-1532.

3. - A proposito di questo volume smarrito ecco cosa scrive lo stesso Giovanni Battista Agrippa: si tratta di lettere « che, nel tempo della primiera guerra d'Ongaria et che il Turco teneva stretta Vienna con un essercito innumerabile, a nome del Legato mio padrone, il quale era per papa Clemente presso di Ferdinando re de' Romani, haveva io scritto tanto alla Santità Sua, quanto a molti altri signori, et nelle quali si narravano partitamente tutti i trattati et maneggi Turcheschi et Voivodani; davasi parimente con esse giornal ragguaglio degli agguati, degli stratagemmi così de' nostri come de' nemici, degli assalti da loro dati alla città, degli incendi de' suoi borghi, delle battaglie campali, delle prede, delle vittorie hor havute da' Cristiani contro Infedeli, et hor da questi contra quelli; et in somma di tutti gli stratii et spargimenti di sangue da loro fatti nella persona delle meschine genti di tutto il paese d'Austria. Le quali lettere, messe tutte insieme ordinatamente havrebbono fatto una lunga et ordinata historia, non indegna forse d'essere veduta dal mondo ».

E a ragione.

Ma in questa presentazione, così appassionata, probabilmente l'Agrippa non è un buono storico: trasfigura i fatti a cui partecipa e dilata la cronologia. Nelle sue lettere egli non poteva trattare del tempo in cui « il Turco teneva stretta Vienna con un essercito innumerabile », cioè del primo assedio turco nella storia travagliata di Vienna di quegli anni (il secondo è quello del 1683 e dell'intervento di Giovanni Sobieski), da collocarsi nel periodo settembre-ottobre 1529, ma solo degli avvenimenti successivi ad esso, che lo porteranno all'inizio del 1532 anche in Ungheria, a Posonio. Alla fine del 1529 l'Agrippa è ancora in Italia: arriva ad Innsbruck solo intorno al 14 gennaio 1530; e durante questo anno, dopo la dieta di Augusta, probabilmente, come ho già ricordato, accompagna il legato Campeggi nelle Fiandre (in una lettera successiva narra di un suo soggiorno a Bruxelles e degli usi e costumi degli abitanti di questa città).

Oltre questi aspetti marginali, che investono l'animus *dell'Agrippa e la cronologia degli avvenimenti, la presentazione dell'epistolario smarrito rivela, col suo silenzio, un altro particolare importante: nelle lettere indirizzate al papa e ad altri signori italiani « a nome del Legato », l'Agrippa non avrebbe mai scritto della* Confessio *di Melantone, né della questione protestante in genere. Ammesso anche che l'Agrippa non sia stato l'unico segretario alle dipendenze del Campeggi, egli (che nell'epistolario superstite si dimostra non digiuno di teologia e tutt'altro che tiepido nel manifestare la propria convinzione religiosa rigorosamente ortodossa) non poteva non averne mai sentito parlare, tanto più che Carlo V, all'inizio dell'agosto 1530, aveva incaricato i suoi teologi di rispondere a Melantone con quella che viene chiamata la* Confutatio pontificia, *di cui il Campeggi doveva essere a conoscenza.*

Pertanto, se mettiamo insieme, da una parte, questo silenzio della presentazione e gli accenni alla questione protestante in genere, ma non alla Bekenntnis *di Augsburg in particolare, dell'epistolare superstite, e, dall' altra, il risalto dato all'arrivo a Ratisbona nel 1532, per la dieta, del nuovo legato pontificio, quel « diavolo matto » di Ippolito de Medici, con una forte somma di denaro per permettere a Carlo V di allestire un esercito di soli cattolici da inviare contro i Turchi, sembra che si possa concludere che, nel 1530 e negli anni immediatamente successivi, la questione turca aveva ancora il sopravvento, e che, eventualmente, la questione religiosa veniva considerata non tanto e non ancora in sé ma solo nei suoi riflessi politico-militari (l'esclusione dei protestanti dall'esercito antiturco).*

Ma quello che l'Agrippa non avrebbe trattato nell'epistolario smarrito, viene trattato, almeno in parte, nell'epistolario superstite. Abbiamo un gruppo di sei lettere, scritte nel periodo gennaio 1530 - agosto 1532, da Innsbruck, da Linz, da Praga, da Posonio e da Vienna, a vari destinatari italiani, laici ed ecclesiastici, in Italia e in Germania. Due lettere non interessano il nostro argomento: una è un invito giocoso ad un certo Amico Taeggio, temporaneamente a Vienna e forse componente del seguito del legato, a venire a Praga; l'altra è la risposta ad una richiesta di raccomandazione. Le altre quattro trattano della questione turca e della questione protestante.

Il 14 gennaio 1530, all'arrivo ad Innsbruck del cardinale legato col suo seguito, volgeva al termine la dieta tenuta in tale città alla presenza di Carlo V e di Ferdinando re dei Romani, e ci si apprestava al trasferimento ad Augusta, dove era già stata convocata un'altra dieta che « tratterà delle cose appartinenti alla difesa d'Ongheria, la quale, per li rapporti che s'hanno, si trova a mal partito, stringendola il Turco ogni dì più ». Quest'unico accenno ai lavori della prossima dieta rivela la netta prevalenza della questione turca su ogni altra.

Il 28 gennaio 1532 l'Agrippa è a Posonio in Ungheria al seguito del legato pontificio, rappresentante anche del re dei Romani, con gli inviati

imperiali, in attesa del convegno con i Turchi nel castello di Ovar. L'Agrippa si lamenta della lunghezza e dei disagi del soggiorno invernale, in mezzo a questa « gente da bosco », si augura che l'incontro avvenga presto e si dilunga a descrivere, in maniera insieme divertita e indispettita, usi e costumi degli Ungheresi (facendomi ricordare le descrizioni analoghe, di oltre un secolo dopo, di comandanti genovesi nell'esercito imperiale contro i Turchi, come Ottaviano Raggi, G.B. Spinola, G.B. Doria, l'eroico conquistatore di Agria-Erlau, morto prigioniero dei Turchi dopo avere contribuito col suo denaro a riscattare altri).

Nelle due lettere sui protestanti, l'Agrippa esclude di proposito l'aspetto dottrinale, la trattazione teorica della « tante heresie et delle tante false opinioni delle loro diaboliche sette, poiché sono palesi al mondo »; narra due fatti di cui, a suo dire, è stato testimone e che non è possibile definire semplicemente di solo fanatismo e di sola superstizione (almeno di uno di essi manderà una relazione anche al papa Clemente VII, per incarico del legato Campeggi); in un linguaggio che riecheggia la terminologia abituale della polemica religiosa di allora (anche se è lontanissimo dal linguaggio ben noto e veramente inqualificabile che Lutero usò proprio nel 1530, nella sua Ammonitio *agli ecclesiastici presenti ad Augusta:* J. LORTZ, La Riforma, *I, Iaca Book, Milano 1979, pag. 469); in uno stile più da novella che da epistola (cioè « con le stesse parole, et con le medesime proposte, risposte et circostanze che v'intervenirono »); e, quasi sempre in uno spirito ecumenico* ante litteram, *direi, di sincera comprensione e valorizzazione di ogni pur piccolo aspetto positivo dei protestanti, nella costante riaffermazione della più rigorosa ortodossia.*

Il primo fatto è una tragedia, il secondo è definito dallo stesso Agrippa una « tragicommedia ». Nel primo l'Agrippa dimostra una commozione profonda e sincera fino alle lacrime, una simpatia per la protagonista evidente nella cordiale ricercatezza delle espressioni, una ammirazione ingenua anche in un mal impostato e inadeguato confronto. Nel secondo chiede quasi scusa: « havendo pure compassione delle loro miserie, convien per forza che ci ridiamo ugualmente delle sciocchezze et vanità loro ».

A Linz, nel maggio del 1531, l'Agrippa è spettatore dell'esecuzione di due « vecchioni heretici » inviati al rogo e del suicidio di una giovinetta quindicenne, « la più leggiadra che in molti secoli havesse prodotta la natura, ... dalle treccie sopra tutto d'oro purissimo, ... non donna mortale ma più tosto ninfa o altra boscareccia dea », la quale si getta tra le fiamme, volendo condividere la sorte dei suoi correligionari, gridando « Unque non piaccia a Dio che altri che io habbia ad essere ministro della morte mia! ». Così, « quel corpo leggiadro et dilicato, il quale poco avanti si vide vincer l'oro, far imbrunir le nevi et iscolorir le rose, fu poi in un punto veduto risolversi in poca et nera cenere ». Davanti a questo spettacolo, l'Agrippa si sente « pietra et fonte di lagrime ad un punto » e si interroga sulle motivazioni religiose, dimostrando però di ignorare non solo la natura del mar-

tirio ma anche la psicologia degli eretici: « Che mi direte voi di tant'animo?... Quale Barbara, quale Orsola o quale Agnese fu sì fervente dell' amor di Cristo né sì pronta a prendere il martirio come costei dell'amor del diavolo? et in farsi volontaria vittima alle sue fiamme voraci? ».

Il secondo fatto è di adulterio e di omicidio, narrato con una certa compiaciuta ironia. Ammetto che esso mi sembra inverosimile, tanta è la dabbenaggine che si presuppone nei protestanti: l'Agrippa ha raccolto delle dicerie e si è lasciato trasportare anche dalla fantasia, influenzato dal Boccaccio non solo nello stile?

C'era una setta di protestanti denominata « dello spirito » e governata da « pontefici ». Gli aderenti ritenevano che i sogni, tutti i sogni, fossero manifestazione della volontà di Dio, e che, pertanto, dovessero essere portati a compimento nella vita, compresi quelli che riguardavano « cose le quali fossero per poter portare danno et ingiuria al prossimo ». E così, uno spasimante, dapprima respinto e poi, con lo stratagemma del sogno, appagato, viene ucciso, sempre in obbedienza ad un sogno, dal marito tradito. La narrazione finisce con la decisione, presa dai pontefici, « che la setta fosse tolta via », data l'evidente immoralità della dottrina della credenza nei sogni.

4. - Giovanni Paolo II, nel surricordato discorso ai membri del Segretariato per l'Unità dei Cristiani, continua: « Il faut avec lucidité, ouverture, humilité et charité continuer à étudier les principales divergences doctrinales qui ont été dans le passé à l'origine des divisions qui, aujourd'hui encore, séparent les chrétiens... Ceci demande un changement d'attitude, une conversion du coeur... ».

E proprio ieri, (25 giugno), nell'udienza generale del mercoledì, il papa ha ripreso l'argomento della Confessio Augustana, *esortando tutti, fedeli e teologi, a pregare e ad operare « perché i fratelli e le sorelle » protestanti riscoprano con noi « il bene del credo comune ».*

Forse a tutto questo può non essere stato inutile aver fatto conoscere Giovanni Battista Agrippa e certi sentimenti non solo suoi, alcuni dei quali da imitarsi, altri da correggersi o da evitarsi.

[Alberto Boldorini]

CONFUSO LIRISMO E MONISMO DISSOLVENTE: TEILHARD DE CHARDIN E L'EVOLUZIONE.

Riceviamo da Pier Carlo Landucci queste opportune « precisazioni » (pubblicate su IL SABATO del 7-14 giugno, n. 23) a quanto era stato affermato, da IL SABATO stesso (n. 15), a proposito di Teilhard de Chardin e l'Evoluzione, e convintamente le offriamo ai nostri Lettori, espressione anche di RENOVATIO e continuazione di quanto già sostenuto (Renovatio, 1978, n. 4, pagine 566-568).

Caro « Sabato »,

mi permetti di approfittare ancora dell'apertura che suoli dare ai tuoi lettori? Vorrei farti sentire, a riguardo delle due ricche pagine scientifiche su Teilhard e l'evoluzione, del tuo n. 15, pur con rispetto di quelle pur rispettabili posizioni cattoliche, alcuni tocchi di un'altra campana.

1. Chi ha detto che la « campagna antimodernista » (se riferita al modernismo classico, che ha minato tutti i dogmi) sia finita col Vaticano II? Forse che il Concilio non ha ribadito tutti i dogmi?

2. Uno scienziato va giudicato dalle opere e non dalle intenzioni. Come si può quindi lodare Teilhard de Chardin per « avere pensato insieme teologia e scienze naturali? ». Egli si è avventurato purtroppo nel cammino opposto a quello giusto, che sarebbe stato di fare armonizzare rigorosa scienza e chiara filosofia e teologia. Egli le ha invece mescolate insieme, sulle ali di un confuso lirismo, sfociando in un inintelligibile e dissolvente monismo *evolutivo, appiattendo, in definitiva, tutta la realtà al piano della materia. Questa sarebbe la « stoffa » e generatrice immanente di tutto l'universo. Dal suo seno stesso sarebbe sgorgato anche lo spirito. Ha così offeso, sia la scienza, sia la filosofia, sia, tanto più, la teologia. Quanto alla scienza si possono, per esempio, ricordare i suoi infelici e non leali contributi per il famoso falso dell'uomo di Piltdown e per l'illusorio Sinantropo (per i quali mi permetto rimandare al mio recente libretto: « La verità sull'evoluzione e l'origine dell'uomo », reperibile presso il Centro editoriale « Pro sanctitate » di Roma).*

3. La rivoluzione scientifica « darwiniana » è tutt'altro che assimilabile a quella « copernicana ». Tutto l'opposto. Mentre Galileo oppose felicemente alle apparenze il dato sperimentale, Darwin oppose al dato sperimentale il fascino delle apparenze (rassomiglianze, gradualità). A parte la vera microevoluzione, la spontanea generazione evolutiva delle specie non è stata mai suffragata da dirette esperienze, anzi da queste è stata contraddetta.

4. Chi ha detto che la scienza ha tolto l'uomo dal « centro dell'universo? ». Vi resta qualitativamente.

5. Il principio d'« indeterminazione » per le strutture « nucleari » e le « mutazioni genetiche », non esclude le determinate cause, ma solo la loro conoscenza.

6. La reiterazione di cause cieche può produrre qualsiasi combinazione disordinata, ma mai, anche dopo miliardi di anni, il meraviglioso ordine strutturale e funzionale di un vivente, sia pure di una sola cellula. Le combinazioni ordinate e disordinate non sono sullo stesso piano. Le ordinate richiedono la proporzionata causa intelligente, ordinatrice. Il che Monod non ha voluto comprendere.

7. A prescindere tuttavia anche dall'ordine delle parti, guai a confondere il materiale del vivente con il fatto della vita. Questa trascende tutta la struttura fisico-chimica per la specifica funzionalità, finalizzata, immanente (nutrizione, metabolismo, riproduzione). Ciò è stato ancor più incompreso da Monod.

8. Non è vero che « i dati che man mano si sono appurati sono completamente favorevoli alla concezione darwiniana ». L'evoluzionismo è stato invece colpito al cuore (nel suo postulato genetico fondamentale che è il graduale passaggio dal semplice al complesso) dalla fondamentale scoperta della unità strutturale e funzionale della vita, essendo la meravigliosa struttura del Dna già presente anche nei minimi viventi. Ed è stato anche sconfitto dalla moderna paleontologia (mancanza degli anelli intermedi).

9. Né è vero che « un biologo, in alternativa al pensare in termini evoluzionistici non avrebbe che il non pensar affatto ». Lo studio molecolare e funzionale del materiale vivente e la comparazione delle specie sono già un campo sconfinato di riflessione e di indagine per la comprensione della struttura vivente e per agire su di essa. Ciò senza uscire dal piano sperimentale e senza alcuna necessità di postulare arbitrariamente il cieco passaggio evolutivo dalla materia a tutte le specie viventi.

[Pier Carlo Landucci]

LIBRI - Rassegne

I TABU' DELLA STORIA CATTOLICA E « IL GIOVANE MONTINI »

(Franco Molinari - Antonio Fappani)

Certamente una « conversione » antiapologetica non si è verificata per lungo tempo nell'ambito della cultura ecclesiastica, se non come esperienza singola e motivo di successiva censura disciplinare. Gli eventi della società cristiana, anche quelli più duri da essere accettati dalla coscienza morale, o furono in qualche modo difesi o furono in qualche modo taciuti ed occultati. Quasi all'improvviso (e questa radicale metànoia, avvenuta dopo il '58, ma prima o durante gli anni conciliari e certamente prima del mitico quanto fatuo '68, dovrà essere analizzata profondamente — e questo non è per nulla stato fatto, appunto per una incapacità febbrile di rendersi conto di quanto è successo — trattandosi di un'esperienza mai provata dalla cristianità: il dissolvimento del sacro) il rapporto homo religiosus - religione (e non solo homo religiosus - chiesa) ha visto decadere ogni sorta di assetto sacrale, etico, deontologico, nell'avvicinamento del divino e dei fatti culturali, storici, sociologici che ne ineriscono, al punto da disporre l'uomo contemporaneo a servirsi di mezzi epistemologici tipici delle scienze laiche per studiare, conoscere e giudicare non solo la religione, ma la stessa fede: esperienza assolutamente nuova nella storia della coscienza religiosa. Nell'ambito assai più povero della cultura, questo si potrebbe definire « il nientificarsi dell'apologetica ».

E proprio questa sorta di liberalizzazione dottrinale e disciplinare è ancora più fruttuosa per la storiografia che può percorrere con facile e abbondante raccolto la storia della cristianità con i suoi chiaroscuri, con le sue zone del luminoso, del problematico,

dell'incerto, del discusso, del riprovevole, e forse anche dello spregevole, e perfino dell'orrendo, e ricavarne materiale sia per lo studio, sia per il successo editoriale (la dissacrazione è sempre foriera di qualche applauso).

Salvo che questa cosa, la dissacrazione, in mezzo a una quantità di connotati attraenti, ne ha uno, del quale i suoi protagonisti — innumerevoli, oggi — non hanno tenuto conto: il tedio. Contrariamente al progetto di un fascino culturale facilmente acquisito e mantenuto, il dissacratore dopo un po' (o anche quasi subito) è noioso: la sfida alla Tradizione fa « voltare la gente », ma dopo la sorpresa, o lo sbigottimento, comincia a stancare. Chi avrebbe previsto, in un mondo incamminato processionalmente verso il collettivo, una così repentina nostalgia del privato? Altrettanto, la dissacrazione alimentata da una costituzionale insofferenza per il moderato, si è afflosciata nella noia, al punto da coinvolgere nel disinteresse non soltanto il dissacrato ma anche lo stesso opposto al sacro tradizionale.

Da quando si è tentato di cattolicizzarlo, Lutero interessa molto meno. Il mea culpa ecclesiastico nei confronti di Galileo si muove in uno sfondo tra l'onirico e il grottesco. L'identificazione tra modernismo e Vaticano II ha promosso lo svuotamento dei seminari, ma anche l'oblio di Buonaiuti.

Certamente l'anti-apologetica può avere tra i propri moventi, consapevoli o non consapevoli, un più illuminato spirito apologetico: essa però gode di una stagione brevissima — appunto perché si propone di piacere, contrariamente all'apologetica tradizionale che si proponeva di convincere.

Quanto abbiamo detto sinora si addice soltanto marginalmente all'opera storico-giornalistica della quale si è fatto protagonista Franco Molinari (che ha al suo attivo studi e ricerche ben più ponderose) con l'affissione nella sua piccola Wittenberg editoriale che è la casa Marietti dei « *Tabù della Chiesa moderna* »: un libro che nel '73 si allineava al clima delle frange postconciliari e che tuttavia rappresentava — in una forma più narrativa che strettamente storica — una ricostruzione di uomini e di eventi della Chiesa liberati dai dèmoni del rigorismo o dell'eterodossia per una sorta di ecumenismo culturale senza naufragare tuttavia nella distruzione programmata e ingiustificata delle posizioni tradizionali.

A distanza di sei anni, essi (« *I nuovi tabù della Chiesa moderna* ») ricompaiono sempre nella collana « Chiesa sotto inchiesta » della Marietti con in copertina un chiasmo fotografico: Lutero (l'uomo della Riforma) e nella sua diagonale Pacelli (l'ultimo Papa della Controriforma?); Galileo (la scienza libera) e nella sua diagonale S. Carlo Borromeo (la fede obbediente).

Nella nuova edizione del libro, Franco Molinari ripropone la riflessione sulla complessa personalità di Lutero del quale gli storici odierni riconoscono la intensa spiritualità (che è sempre frutto di una coscienza autenticamente religiosa); tuttavia l'egocentrismo del monaco sassone, la sua paura del divino, il suo psicologismo ossessivo non possono farne un « maestro » di pastorale come l'autore definisce Lutero. Né francamente ci convince la tentata difesa di Calvino, autentico sbirro della religione, in un tempo nel quale tutta la prassi ecclesiastica è rivolta verso l'accettazione dell'altro, dell'oppositore, dell'avversario; non riteniamo che si possa definire "ecumenico" un uomo che « terribilmente fermo nella sua convinzione di rappresentare la volontà di Dio, non teme di mandare a morte, secondo le norme e lo spirito dell'Antico Testamento, i bestemmiatori, gli anticonformisti, gli eretici » (pag. 59). La profezia di Gesù di Nazaret « vi uccideranno credendo di dar gloria a Dio » fu retaggio dunque di un comportamento che vide protagonisti non solo i cattolici della notte di S. Bartolomeo o dei roghi dell'Inquisizione, ma anche gli eresiarchi di ogni tempo e luogo: orride vicende sulle quali è meglio l'amarezza dell'oblio, che non la credulità della riabilitazione. I Nuovi tabù sono anche, per don Molinari, alcuni eventi e uomini della cattolicità contemporanea (tralasciamo di accennare all'insistenza con la quale si ritorna sull'ormai archiviato caso Galileo: anzi ci sorprende che l'attuale Pontefice si sia fermato con serio interesse sulla polverosa e francamente tediosa faccenda) (1).

Un capitoletto è dedicato a Pio IX; si espone la tesi di certi storiografi contemporanei che identificano l'autoritarismo personale con l'infallibilità delle definizioni ex cathedra. La stessa formulazione del Vaticano I ha circostanziato l'evento del magistero infallibile, che in più di un secolo si è pronunciato una sola volta: onde sia per il suo aspetto diciamo così « tecnico », sia per l'assetto collegiale dell'insegnamento e del governo della Chiesa non ha fondatezza la preoccupazione che il Papa « abbia sempre ragione »; soprattutto dopo i numerosi mea culpa recitati dai Pontefici conciliari. Il richiamo perciò a Mussolini non appare neppure umoristico. Molto utili per la ferma difesa dei profili più validi dei protagonisti sono i tre capitoli dedicati a Pio XII (che evidentemente don Molinari considera una personalità eccezionale del nostro tempo), a Roncalli e a Montini. La profonda diversità di questi tre uomini e dei loro pontificati traumatizzò la coscienza cattolica degli ultimi trent'anni: in real-

(1) Cfr. in Ricerche Religiose n. 2 1968: « La seconda gaffe cattolica con Galileo ».

tà l'educazione psicologica e spirituale diffusa negli anni '40 e '50 fu travolta e stravolta nel decennio del '60, il decennio giovanneo e montiniano, del Concilio, della contestazione, della secolarizzazione. Furono corresponsabili i tre pontificati? L'uno per una intransigenza solitaria di tipo borromeiano e con una concezione bellarminiana di Chiesa come società perfetta, l'altro per aver concesso agli erranti la fierezza di essere tali e di ritenersi esenti da qualsiasi condanna, l'altro ancora per non aver frenato la diaspora spirituale dei cattolici e la loro resa ai valori mondani?

La difesa dei tre Papi che l'autore traccia ne rivela la preoccupazione di ricomporre l'identità storica di tre magisteri assediati da problemi umani ed ecclesiali che per decenni erano stati, almeno in parte, o repressi o elusi e che deflagrarono contemporaneamente nella società civile e nella società religiosa.

Le poche pagine dedicate a Luciani ripropongono il mistero struggente di « quel » Pontificato: un incanto, o un segno, o — forse — una apparizione benigna e fugace, in un mondo carnale.

Chiude il libro un capitolo dedicato al Concordato. Se si tengono presenti gli isterismi riduzionistici dei laici e il mimetismo ambiguo dei cattolici, la presentazione, ancorché di sapore giornalistico, che l'autore fa del problema, è perlomeno equilibrata, anche se non riesce a sottrarsi al rituale rammarico (che poi in taluni si riveste di dispetto) che « il caso di coscienza dei cattolici durante il Risorgimento » sia stato sanato e concluso non per opera di protagonisti liberali, né socialisti, né cristiani, ma per opera di « altri », oggi esecrati.

Del resto una certa occulta avversione alle iniziative prese dal Governo italiano e dalla Santa Sede nel '29, serpeggiava in talune élites cattoliche di quegli anni, soprattutto persone e cenacoli che avevano dovuto constatare l'inettitudine dei « popolari » a realizzare la ricomposizione tra Stato e Chiesa, che pure era il motivo ispiratore dell'impegno politico dei cattolici italiani dopo il lungo periodo del non expedit.

Di questo sentimento ostile troviamo estesa e autorevole documentazione in un altro libro di Franco Molinari (in collaborazione con Antonio Fappani): *Montini giovane - documenti inediti e testimonianze* (Marietti, 1979).

A pag. 259 si legge infatti: « il gelo eccezionale segnato dal termometro si dimostrò ancora inadeguato ad esprimere il gelo che invase gli spiriti all'annuncio, inatteso e clamoroso, dei conclusi patti lateranensi. I laicisti ravvisarono nella pacificazione tra Stato e Chiesa la disfatta più irreparabile per tutte le conquiste di quattro secoli di lotte; la grande maggioranza dei cat-

tolici non riusciva a rendersi conto come la Chiesa avesse potuto scendere a patti con una forza dimostratasi anticristiana ».

Le parole sono di p. Bevilacqua, poi cardinale, e rivestono un significato emblematico di come l'avversione ideologica e la febbrile ansia di proclamarla in omaggio ai tempi (le parole sono dell'epoca giovannea) facciano velo anche sui risaputi dati storici: la « grande maggioranza » dei cattolici contrari ai Patti si rivelò dopo un mese con gli oltre otto milioni di « sì » al plebiscito del 24 marzo '29. Ci stupisce che anche il giovane Montini scrivesse in quei giorni: « quelli che pensano sono tutti, o quasi, ripieni di riserve e di malcontento » (pag. 260), sbagliando nel giudizio sulla capacità razionale dei cattolici del tempo, o affrettatamente mentendosi sul consenso che l'evento aveva riscosso in tutti gli italiani.

Le oltre quattrocento pagine su Montini giovane si presentano intense e vivaci per la cronaca personale e familiare di un protagonista sensibilissimo ai momenti storici, e per lo sfondo di vicende nazionali che caratterizzarono la drammaticità di quegli anni: la prima grande guerra, il dopoguerra confuso e aspro, le nuove forze politiche, le trasformazioni della vita sociale, della cultura, della mentalità, della coscienza.

La formazione psicologico-religiosa di tipo cattolico-lombardo, la severa esigenza culturale, la misurata intensità degli affetti familiari, la studiata estensione dottrinale al territorio delle azioni sociali, il gusto alquanto aristocratico e perfezionistico, in uno sfondo di pensosa tristezza di sapore pascaliano, fanno del giovane Montini una figura di singolare personalità più disposta al silenzio e alla riflessione che all'attivismo organizzativo. Gli autori hanno il merito di farci percorrere un cammino interiore (la formazione morale, religiosa e civile del giovane Montini) e vicende esteriori e storiche con una abbondanza di documenti in grandissima parte inediti e anche riservati (le lettere, i diari, le confidenze).

La costruzione dei vari e tormentati decenni della vita nazionale dagli inizi del secolo agli inizi della seconda guerra mondiale si compone nel contrappunto a una vicenda di vocazione religiosa, di attività sacerdotale e culturale, di incarichi educativi, e infine di gravi e grevi responsabilità nella Chiesa. Durante il pontificato e dopo la morte si è parlato di un Montini amletico, problematico, assorto in una reale e sofferta riflessione, in una quasi inaccessibile esegesi di uomini e di eventi. In realtà questa disposizione psicologica e interiore si rivela in lui anche nei decenni precedenti: analisi perspicaci e vigili, prudenza e penetrazione nei giudizi, diffidenza per gli entusiasmi e rifiuto del

gesto clamoroso, impegno intellettuale, un certo fastidio per i devozionismi, atteggiamento di ascolto e di silenzio. Una tendenziale personalità pascaliana nella quale tuttavia domina l'intelletto sul cuore. Montini sarà il primo traduttore italiano di Jacques Maritain, l'autore che forse maggiormente lo ha ispirato nella concezione spiritualistico-integrale della vita culturale e sociale. I primi scritti su « La Fionda » (rivistina bresciana di sapore polemico) delineano concetti e posizioni che troveranno il compimento nell'itinerario maritainiano (sulla cultura, sulla scuola, sulla vita politica e sociale); la loro matrice tuttavia risente dell'opera dottrinale di Toniolo e, vorremmo dire, di quelle esigenze del modernismo sociale che nonostante la vigilanza dei vescovi lombardi avevano animato la ricerca culturale e gli impegni civici nei primi decenni del '900. Per questo, Montini — anche e soprattutto negli anni della sua permanenza alla Segreteria di Stato — ha rappresentato una silenziosa speranza per quei cattolici più sensibili a un rinnovamento della vita ecclesiale, nell'ispirazione di una consapevole interiorità e di un più umile ascolto delle voci che l'età moderna in qualche modo propone alla coscienza cristiana.

Certamente questo profilo di Montini risulta dalla laboriosa e accurata ricerca di Fappani-Molinari che hanno il merito di far emergere anche i connotati più riposti di questo arduo protagonista, e forse meno conosciuti o riconosciuti: una notevole umanità, un certo umorismo, e forse, qua e là, una sottile vena di doloroso scetticismo sulle cose e sugli uomini.

Tuttavia gli autori non mancano di pagare l'insidioso obolo al manierismo ideologico di una certa storiografia italiana contemporanea soprattutto cattolica: la tesi ricorrente e ineluttabile dell'opposizione cattolica al regime degli anni '22-'43, del rifiuto ad ogni consapevole consenso, dell'occulta e permanente opera resistenziale, insomma di un asettico attraversamento di quel periodo storico da parte di persone e di istituzioni; una tesi che rivela proprio quella preoccupazione apologetica, della quale si parlava prima, ma destinata, con questi vani orizzonti, a difendere a tutti i costi (compreso quello della non fondatezza storica) una credibilità umana e ideologica che in realtà finisce per rimpicciolire, nella sua angustia polemica, e le istituzioni e le persone.

ANTONIO MANFREDI

VITTORIO EMANUELE GIUNTELLA,
Il NAZISMO e i LAGER, Roma, Studium, 1979, 8° pp. 324, L. 9500

Vittorio Emanuele Giuntella, storico assai noto agli studiosi per i suoi saggi sul Settecento e sull'Italia giacobina, affronta in questo nuovo lavoro un tema diverso, relativo ad una drammatica esperienza di cui è stato direttamente partecipe nella sua qualità di ufficiale degli Alpini internato in un *lager* nazista. Non è facile, per chi ha vissuto e sofferto vicende ancora relativamente recenti, mettere da parte sentimenti e comprensibili risentimenti ed esprimere giudizi e valutazioni con sufficiente distacco. L'Autore, con molta modestia, ritiene che il tentativo di non lasciarsi fuorviare dai ricordi non sia sempre riuscito: « ... l'aver tentato era il dovere dello storico, non esserci riuscito è difetto dell'uomo». Ci sembra, invece, che lo storico equilibrato e penetrante abbia avuto il sopravvento.

Nella premessa lucida e misurata Giuntella spiega l'angolazione della sua ricerca condotta con sicuro metodo. Si tratta di uno studio della struttura, dell'organizzazione, della tecnica della deportazione e dello sterminio alla luce dell'ideologia politica che le ispira.

Il razzismo dei *lager* è insomma la « traduzione pragmatica di una concezione del mondo », un fideismo fanatico che crea « un'organizzazione metodica fino alla follia ». Ma — aggiunge subito — occorre ricordare che, accanto a questa, c'è anche un'altra Germania: quella dei fratelli Scholl e del cappellano di Berlino che fa pregare per gli ebrei.

Nell'intraprendere il suo lavoro — che non è un racconto di vicende personali, ma analisi approfondita ed equilibrata, corredata da una vasta bibliografia — Giuntella accoglie l'invito di Gabriel Marcel ad essere umili di fronte ad un tema così sconvolgente e complesso, perché la storia dei *lager* « non si lascerà decifrare che alla fine dei tempi ». E si sofferma in particolare su riflessioni religiose, in una visione della tragedia «sub specie aeternitatis ». Il senso del dramma — scrive — « mi ha a volte angustiato, a volte sollevato quando lo ricercavo nella Scrittura, che è un aiuto a intravvedere almeno, mentre si è nel tempo, quello che sarà compreso solo alla fine... E' una storia, questa dei *lager*, che rassomiglia (e spesso le rassomiglianze impressionano) a quella dei patimenti di Israele, della desolazione di Gerusalemme, della deportazione dei suoi abitanti, del ritor-

no dei prigionieri come i rivoli che solcano il deserto del Neghev. Ma in questo altro capitolo della storia sacra con gli ebrei lungo i fiumi di Babilonia, nell'abominio della desolazione, tra coloro che sono partiti piangendo e tornano lieti, ci sono uniti nella sofferenza e nel ricordo delle erbe amare dell'esilio altri fratelli. Il loro grido non può avere posa, come quello di Giobbe: « Già fin d'ora, ecco il mio testimone è il cielo — e il mio garante è in alto — il mio grido è il mio difensore ».

Giuntella articola la sua ricerca in diversi capitoli: Il *lager* come strumento di potere; la teorizzazione dello sterminio; la deportazione nei piani economici di guerra; la popolazione dei *lager;* la sorte degli italiani; il « segreto dei lager »; la resistenza. Una vasta appendice, che tratta anche di problemi di metodo e linee di ricerca storiografica sulla deportazione, dedica largo spazio ad un tema per noi di particolare interesse: « Il tempo dei *lager,* tempo di Dio. La deportazione come esperienza religiosa ».

Tra le pagine più degne di attenzione — analizzando il saggio da questa angolazione — sono quelle dedicate all'atteggiamento di Pio XII nei riguardi del problema della deportazione, che tante polemiche ed opposte interpretazioni ha originato.

L'Autore si pone in una posizione critica di fronte ad ogni valutazione preconcetta e superficiale, a giudizi « più pamphlettistici che storici ». Respinge le interpretazioni unilateralmente agiografiche, e giudica d'altra parte l'opera di Hochhuth una « revisione radicale, non sempre serena, e spesso lontana da ogni preoccupazione critica ». Tenendo conto della documentazione offerta dai nove volumi di *Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* (1965-1975), Giuntella così si esprime sul dibattuto problema:

« In Pio XII non faceva difetto il coraggio, perché era di tale carattere che non si sarebbe lasciato fermare da alcuna considerazione personale nell'adempimento dei suoi doveri; né può essere accusato di insensibilità o disinteresse per i tragici avvenimenti che si svolgevano sotto i suoi occhi, o di cui era sufficientemente a conoscenza. Le sue scelte non sono guidate da preoccupazioni di interessi, sia pure ecclesiastici, da salvaguardare, o da propensioni di parte; cioè, come si è affermato da qualcuno, da un « filogermanesimo » che avrebbe contratto nel suo soggiorno alla nunziatura di Berlino. Anche la paura di una espansione del bolscevismo, sentita realmente, era però controllata e ricondotta nella linea di equidistanza e di imparzialità che si era imposta all'inizio del conflitto, dopo aver visto fallire i suoi tentativi di impedirlo, o di limitarne l'estensione. Predo-

mina, invece, una visione prevalentemente diplomatica del modo di fronteggiare le sciagure della guerra e di soccorrerne le vittime, con la preoccupazione, discutibile quanto si vuole, ma sincera, di non aggravarne le sofferenze... La preferenza è per un intervento discreto e ponderato, nella situazione contingente, in forme e in modi non dissimili da quelli dei governi alleati, nella convinzione che parlare è inutile e pericoloso ». Giuntella afferma che un giudizio sull'operato della Santa Sede va esaminato nel contesto della « singolare indifferenza » degli altri governi, e deve essere messa in relazione « con le preoccupazioni, le difficoltà, gli ostacoli, le prevenzioni, le inerzie e le responsabilità del mondo libero ».

Esprimendo qualche riserva sull'operato della diplomazia pontificia a Berlino, l'Autore elenca numerosi casi di inutili proteste da parte di religiosi, che aggravano le misure della deportazione, e cita tra l'altro il caso di mons. Orsenigo, che avendo denunciato « inumane crudeltà » è perentoriamente invitato « a non interessarsi più di casi simili, per non pregiudicare la stessa causa che si vuol difendere ».

La paura del peggio, il tentativo di salvare il salvabile, che caratterizzano l'azione pontificia, hanno suscitato certo critiche da molte parti: ma Giuntella riconosce che si tratta di una posizione analoga a quella della Svizzera, della Svezia, del Portogallo, del Comitato internazionale della Croce Rossa, che sostengono che le proteste non servono e aggravano la posizione dei perseguitati.

« Tempo di *lager*, tempo di Dio » rappresenta la parte più ricca di elementi di riflessione, di domande che trovano risposte soltanto parziali, di stimolanti ipotesi di approfondimento.

L'affermazione di Giuntella — tempo di Dio — sembra una contraddizione riferita ad un luogo in cui la natura dell'uomo ha ricevuto il massimo oltraggio, in cui molti hanno creduto invece di sentire un « silenzio di Dio ».

Le vicende personali dei deportati sono diverse e spesso contrastanti: alcuni sono entrati nei *lager* credenti e ne sono usciti senza fede; altri vi sono entrati atei e ne sono usciti credenti. Per i primi l'approdo è stato la disperazione, per i secondi la certezza che il male sarebbe stato sconfitto, che la sofferenza ha un valore.

Per l'Autore la vicenda ha, nonostante tutto, un profondo significato etico: c'è insomma una « valenza » religiosa della deportazione, al di là dei vari modi di porsi e risolvere il problema del bene e del male. L'analisi non si ferma in superficie, a considerare le forme o la pratica religiosa o l'assistenza nei *lager:*

aspetti certo importanti e studiati, ma che sono insufficienti ad esaurire la questione. Dalla vasta letteratura sul tema sono tratte testimonianze di sacerdoti e di laici, di agnostici e di atei, da Angeli a Levi. Per il primo i preti presenti nei luoghi di terrore e di morte mediano quell'infinito dolore per presentarlo a Dio nel suo immenso valore. Quella del sacerdote è « partecipazione alla sofferenza di tutti in spirito di offerta sacrificale, illuminata dalle beatitudini annunziate ai poveri e ai sofferenti »: il *lager* è dunque esperienza intensamente religiosa, tempo della speranza. Che può nascere « proprio dalla perdita di tutte le sicurezze, o false sicurezze esteriori ». Per i non credenti ci sono domande senza risposta, meditazioni e ricerca; per molti disperazione e crisi nel buio interiore. Il *lager* non si accetta — afferma Giuntella — una volta per tutte, ma giorno per giorno.

Il dramma di ebrei, cattolici, protestanti, testimoni di Geova — che nell'interpretazione letterale della Bibbia trovano la loro forza e il loro limite — è analizzato in un discorso lucido ed essenziale.

La parola di Dio travalica la temporalità e la contingenza, ma in che modo gli uomini del *lager* la possono accogliere e vivere? Gli esempi spesso drammatici e sconvolgenti non mancano, come non mancano debolezze, superstizioni, defezioni. Si comprende, perché si vive, la drammatica storia di Israele: il deportato piange sopra i fiumi di Babilonia, conosce l'abbandono di Dio, prova nostalgia di Gerusalemme.

Qual è il significato spirituale della prova? Anche qui, tutta una serie di casi personali, e di approdi talora opposti, dalla speranza alla disperazione. Comunque, chi è tornato non è più quello di prima.

La dilacerante crisi interiore ha lasciato il suo segno; qualcosa è rimasto. Per coloro ai quali sono venuti meno valori trascendenti c'è spesso un riferimento a quelli umani. Alcuni hanno invece mirato a salvarsi ad ogni costo, anche vendendo umanità e dignità. Ma che posto ha avuto la fede religiosa nella lotta per restare degni di vita?

Giuntella avverte la difficoltà della valutazione, anche perché v'è rischio di confondere religione e superstizione, pratica religiosa e fede autentica. Vengono rievocati molti episodi che pongono in Dio la ragione di vita di ebrei e cattolici: ma dignità e forza non sono patrimonio del solo credente; le vie dello spirito sono infinite. Lo storico spesso può cogliere soltanto elementi esteriori, non scendere nei risvolti interiori di ognuno. E rappresenta una schematizzazione inesatta la suddivisione dei deportati in due categorie: chi si fonda su valori religiosi, morali o politici e chi vive per istinto, come una bestia, senza pensare.

La situazione drammatica condiziona scelte ed atteggiamenti: per non pochi la religione rappresenta soltanto una fuga nel passato, un rifugio, talora un ridursi a forme e superstizioni. Il fatto che alcuni preghino per la propria sopravvivenza e ringrazino Dio perché altri sono stati prescelti per le camere a gas del campo di sterminio provoca lo scandalo dei non credenti. In altri casi avvengono invece scelte e proteste coraggiose: in prossimità della morte la coscienza del credente si libera della propria debolezza e si esprime con maggiore intensità, anche se l'angoscia ed il tremore restano, come per Gesù nell'orto del Getsemani. Di fronte alla morte c'è chi prega, chi afferma il proprio credo patriottico e politico. Ma la comune esperienza religiosa di varia natura non può essere circoscritta ad espressioni esterne. La religione personale rappresenta comunque un valore positivo; una reazione alla violenza alla luce di una fede; una attitudine di fronte alla morte.

Giuntella affronta il problema delle pratiche religiose comuni nei *lager*, e si chiede se quel sacrificio comunitario di ebrei, cattolici, evangelici non sia valso a creare un « nuovo influsso chiesiastico », a riscoprire valori e radici che avvicinano i credenti. I deportati che hanno la Bibbia come comune punto di riferimento pregano insieme, hanno contatti, dialoghi, meditazioni in cui si ritrovano vicini.

Secondo l'Autore, tuttavia, la crisi religiosa scaturita dall'esperienza dei *lager* è forse sopravvalutata da sacerdoti, rabbini o pastori, che non sempre distinguono nel ritorno a certe pratiche quanto è di valido, come maturazione di coscienza, da ciò che è effetto di uno smarrimento e una ricerca di nuove sicurezze.

Molte pagine sono dedicate alla situazione nei diversi campi di internamento, in relazione alle possibilità di assistenza religiosa: nei *lager* di militari, maggiori concessioni vengono fatte ad ufficiali ed inabili, mentre le condizioni dei soldati sono più difficili. Se si eccettua il caso di Dachau, la vita dei religiosi è spesso più dura rispetto a quella dei laici. La proibizione di breviari e bibbie rende assai arduo ogni tentativo di pratica religiosa comune. Tra credenti e non credenti c'è reciproco rispetto e solidarietà. Ma mentre nei primi c'è una rivolta contro sistemi disumani, non contro Dio, per gli atei il discorso è diverso: non ci si spiega il mistero angosciante della permissione del male e il criterio di scelta di quelli da salvare. Troppe vicende restano assurde, e troppi interrogativi drammatici senza risposta.

Dai *lager* — riafferma Giuntella — si è tornati diversi. In

molti cristiani è nato l'impegno di un rinnovamento futuro, ed un riconsiderare il modo di essere della Chiesa tra gli uomini. Per l'Autore hanno origine qui concezioni anticipatrici, che definisce « conciliari », di una Chiesa povera, itinerante, pellegrina che serve i poveri.

L'esperienza della deportazione, a chi si è mostrato sensibile ai problemi dello spirito, ha impedito un ritorno puro e semplice al punto di prima, e stimolato idee di rinnovamento, di revisione della vita cristiana, di aggiornamento, per rendere il cristiano più compartecipe delle sofferenze di tutti. I contatti tra appartenenti a religioni diverse — come a Dachau — ha portato ad una maggiore apertura e comprensione, ad una ricerca dei punti di unione anziché di quelli di contrasto. Un mondo nuovo si apre al credente che voglia offrire testimonianza concreta della propria fede.

Si può sopravvivere solo guardando al futuro: questo insegnamento dei *lager*, che non è stato solo patrimonio dei credenti, ha posto i problemi sotto una luce diversa.

Molti anni sono ormai trascorsi, e giudizi amari e delusioni nascono in troppi casi da chi è sopravvissuto nella speranza di un'umanità migliore. C'è il dubbio che l'enorme prezzo di sofferenza e di sangue non abbia dato i risultati che ci si attendevano: che la terribile lezione non sia stata sufficientemente compresa.

E' necessario — conclude l'Autore — meditare e comprendere questa lezione: « Dopo Auschwitz non è cessato il male, ma dopo Auschwitz gli uomini hanno ricominciato a sperare ».

BIANCA MONTALE

IN MEMORIA DEL P. GABRIELE M. ROSCHINI, DEI SERVI DI MARIA

E' uscito, da poco tempo, il volume « *Marianum* », 1979, comprendente in un solo numero (num. 123) i quattro fascicoli abituali di quella rivista. Il volume, accuratamente preparato, è dedicato alla memoria del grande mariologo, P. Gabriele M. Roschini, dei Servi di Maria (1900 - 12 sett. 1977), fondatore della Facoltà Teologica « Marianum » e della rivista omonima. Prezioso collaboratore di « *Palestra del Clero* ».

« *Questo numero della nostra rivista vuol essere un omaggio affettuoso e memore, reso al compianto P. Gabriele M. Roschini: iniziatore della stessa rivista (1939), fondatore della Facoltà Teologica «Marianum» (1950) e primo Preside della medesima per lo spazio di quindici anni (1950 - 1965).*

« *Il P. Gabriele ci lasciava il 12 sett. 1977, giorno sacro, un tempo, al nome di Maria. Aveva 77 anni; non pochi per un'esistenza media; moltissimi per lui, che trascorse operosissima la sua giornata terrena, a servizio della sua famiglia religiosa; della Santa Sede, col suo lavoro nei dicasteri della Curia Romana; della Parola di Dio, mediante un'intensa ricerca teologica, con attenzione privilegiata alla figura della Santa Vergine* ». (Come scrive, p. V, il P. Aristide M. Serra, O.S.M.). Ne è una prova eloquente la *Bibliografia* del P. Roschini, curata dal P. Giuseppe M. Besutti, O.S.M., pp. 5-63: circa sessanta pagine, dal 1921/22 al 1977.

« *I contributi di questo volume sono appunto espressione devota* (spontanea e doverosa) *di persone che lo ebbero amico e collega in vari campi di impegno apostolico* ».

Ecco l'elenco dei collaboratori, secondo l'indice generale dei contributi: A. M. Serra, già cit.; I. M. Colabuig, O.S.M.; G. M. Besutti, già cit.; F. Spadafora; R. Laurentin; J. Galot, S.J.; D. Fernandez, C.M.F.; A. Orbe, S.J.; I. Ortiz de Urbina, S.J.; F. Trisoglio, F.S.C.; M. Augé, C.M.F.; D. Capone, C. SS. R.; P. Masson, O.P.; E. Llamas, O.C.D.; G. Söll, S.D.B.; D. Bertetto, S.D.B.; Th. Koehler, S.M.; E. R. Carroll, O. Carm.; Ch. Molette; T. Spidlik, S.J.; E.M. Toniolo, O.S.M.; I. M. Colabuig - R. Barbieri; E. Peretto, O.S.M.

Un volume di complessive XV-590 pagine.

Il P. Carmelitano Enrico Llamas, all'inizio del suo studio

El primer principio de la mariologia conciliar. El ayer y el hoy de este problema (pp. 333-372), così definisce il lavoro, il validissimo contributo del compianto P. Roschini per la mariologia.

« *Tra i molti e notevoli meriti del P. Roschini nel campo della mariologia, uno dei più rilevanti è senza dubbio quello di essere stato un sapiente sistematizzatore della scienza mariologica. I molti studi che egli pubblicò su temi di mariologia svelano le diverse facce della sua figura in questo campo, da lui coltivato con tanta cura e con dedizione assoluta.*

« *Fu un diligente investigatore di questioni storiche, buon conoscitore della teologia e della letteratura mariana di tutti i tempi; illuminò molti problemi oscuri e contribuì molto efficacemente alla illustrazione di tutte le verità e questioni mariologiche. Non ci fu questione importante, sia di carattere storico, che speculativo, sistematico o devozionale, sulla quale non potesse dare il suo autorevole giudizio.*

« *Molto deve al P. Roschini la bibliografia mariana: egli vi contribuì, l'arricchì con notevoli apporti; promosse come pochi lo sviluppo, il rigoglio degli studi scientifici sulla Vergine Maria. La mariologia gli è debitrice di aver conseguito una delle sistematizzazioni più solide, coerenti, più complete e meglio razionali, grazie al suo lavoro ed ai suoi sforzi* ».

I contributi, davvero notevoli, trattano i vari temi, tra i più discussi, in mariologia: da Maria SS. nella Sacra Scrittura (Spadafora, Laurentin, Galot) a Maria nei Padri, Maria e l'ecumenismo, ed altri precipui temi teologici.

Ben si può dire che la Mariologia (e in questo bel volume ne abbiamo una prova) continua il suo cammino, sulla scia del Magistero Ecclesiastico, attuando le direttive dei grandi Mariologi, ad incominciare dal P. Roschini, dai teologi che hanno collaborato alla *Mariologia* (ottima) - edita dalla B.A.C., n. 242, Madrid 1964, ad opera della commissione internazionale di specialisti sotto la presidenza del P. Juniper B. Carol, O.F.M.; dai membri della Pontificia Accademia Mariana Internazionale, con i volumi da essa pubblicati: *De Mariologia et oecumenismo*, Roma 1962; *Maria in Sacra Scriptura*, ben sei volumi, I-VI, Roma 1967.

E questo validissimo contributo offerto alla Mariologia dal « *Marianum* », che onora così, nel modo migliore, il suo fondatore, l'amabile ed indimenticabile figura del P. Gabriele Maria Roschini.

FRANCESCO SPADAFORA

Recensioni di:

Alberto Boldorini
Aldo Ceresa-Gastaldo
Giannina Costa Scorza
Francesco Giovannini
Francesco Pisani
Piero Stefani

LIBRI

LIBRI - Recensioni

FILONE DI CARPASIA, Commento al "Cantico dei Cantici" nell'antica versione latina di Epifanio Scolastico, a cura di **ALDO CERESA-GASTALDO,** coll. **Corona Patrum,** S.E.I., Torino, 1979, pagine 300, lire 20.000.

ALDO CERESA - GASTALDO, La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del "Cantico dei Cantici", in **Paradoxos Politeia, Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati,** a cura di **R. CANTALAMESSA** e **L.F. PIZZOLATO, Studia Patristica Mediolanensia,** 10, Vita e Pensiero, Milano, 1979, pagine 187-194.

Unisco, nella presentazione, questi due studi non solo perché, sebbene diversi di mole, di impostazione scientifica e di realizzazione tecnica, essi hanno in comune, oltre all'Autore e l'anno di nascita, il 1979, anche, almeno in parte, l'argomento, ma principalmente perché mi sembrano il frutto di un medesimo interesse scientifico, di una organica stagione non ancora conclusa (pag. 7) di ricerche e di riflessioni, di un'unica *temperies* culturale.

Aldo Ceresa-Gastaldo, collaboratore di RENOVATIO, è conosciuto studioso di filologia classica e apprezzato autore di numerosi saggi e monografie. Il « Cantico dei Cantici » è un suo amore antico, e costante: nel 1951 pubblica *Agape nei documenti anteriori al Nuovo Testamento,* nel 1970 *Da Vivario a Roma. Appunti per la storia del Codice Vaticano latino 5704 (sec. VI)* e, nel 1975, *L'esegesi biblica nel « Commento al Cantico dei Cantici » di Filone di Carpasia.*

Il primo dei due studi che segnalo è l'edizione della versione latina di Epifanio Scolastico del *Commento al « Cantico dei Cantici »* di Filone di Carpasia. In essa il Ceresa-Gastaldo si conferma editore valido: tecnicamente agguerrito, sensibilmente dotato, è culturalmente aggiornato e completo; fine filologo, attento ai problemi letterari e stilistici, storici e paleografici, non trascura quelli speculativi, esegetici e teologici. Dalla *editio princeps* del Foggini, del 1750, con questa sua attuale il Ceresa-Gastaldo compie passi notevoli, consegue risultati spesso definitivi, grazie alla meticolosa ed esperta lettura del ms., alla scrupolosa fedeltà al testo, alla validità delle congetture e alla intelligente applicazione di canoni editoriali collaudati.

Dopo una breve *Prefazione* tecnica

(pag. 7), nell'ampia *Introduzione* l'Editore espone la vasta tematica (già in parte precedentemente studiata) offerta dal cod. *Vat. lat. 5704:* dall'individuazione dell'autore del *Commento al Cantico dei Cantici,* Filone di Carpasia, alla ricostituzione del testo greco originale, dall'identificazione dei tipi di *Catene* dei frammenti del Cantico dei Cantici che utilizzano il *Commento* di Filone, alla versione latina di Epifanio Scolastico, *vir disertissimus* e amico di Cassiodoro e alla storia del ms., dalla tecnica di traduzione e dal latino usato da Epifanio alla esegesi biblica applicata nel *Commento* da Filone (per quest'ultima parte, Aldo Ceresa-Gastaldo riprende lo studio già pubblicato nel 1975).

La bibliografia, riportata anche nell'apposita sezione che precede l'edizione della versione latina, è amplissima, pertinente ed aggiornata (pagg. 36-40). Gli apporti nuovi ed originali del Ceresa-Gastaldo non sono né pochi né di poco conto, specialmente per quanto riguarda la tecnica di traduzione e l'uso del latino da parte di Epifanio Scolastico, e l'esegesi biblica di Filone di Carpasia (pagg. 25-35). La competenza dell'Editore, letteraria, grammaticale, filologica, storica, esegetica ed anche teologica, appare non solo dall'*Introduzione* che ho schematizzato, ma principalmente e puntualmente nelle numerosissime, anche se sintetiche, NOTE, che costituiscono una intera vasta sezione dell'edizione (pagg. 205-283). Epifanio Scolastico, nella sua versione, rispetta fedelmente il letteralismo del testo latino del Cantico dei Cantici (prezioso esemplare di una versione latina anteriore alla *Vulgata* geronimiana), e delle citazioni bibliche del *Commento;* talvolta abbrevia il testo filoniano (pag. 27), raramente amplia *(ib.)* ed omette (pag. 28); cade in alcuni errori di traduzione a motivo della pronuncia itacistica del greco (ad es. pag. 219, XVIIII, 5); conduce la sua versione su un testo greco sostanzialmente simile a quello arrivato fino a noi ed edito dal Giacomelli. Il suo latino è « un significativo documento dell'evoluzione del latino nel sesto secolo »; alcuni aspetti caratteristici dal punto di vista fonetico, morfologico e sintattico anticipano e preparano situazioni linguistiche medievali. Il suo stile, in parte, riprende l'originale greco, e ne conferma l'impronta retorica.

Filone di Carpasia non gode di un grande prestigio presso gli studiosi attuali di esegesi e di storia letteraria. Aldo Ceresa-Gastaldo corregge parzialmente, e a ragione, il giudizio negativo della critica. Il *Commento* è « apparentemente opera modesta »: però, la esegesi di Filone, anche se nel ricorso all'allegoria con sviluppi teologici, non è sempre originale e di prima mano e, nell'applicazione del « realismo », può sembrare eccessiva, gode di numerose attenuanti e non è priva di aspetti positivi: innanzi tutto, essa è del tutto normale e risponde alla sensibilità e al gusto dell'esegesi patristica; in secondo luogo, rivela, « a chi possiede intelletto spirituale » ... « il segreto del Cristianesimo nel suo significato più profondo » (pag. 35) quando, corretta dal « realismo », acquista quella « nota costante di concretezza » che le impedisce di « cadere nel pericolo sempre presente di un eccessivo spiritualismo » (pag. 32).

Aldo Ceresa-Gastaldo conduce l'edizione di Epifanio Scolastico secondo il cod. *Vat. lat. 5704,* nel continuo raffronto con l'*editio princeps* del Foggini; la correda di un apparato critico filologico, e l'accompagna con una sua traduzione italiana a fronte (la prima in lingua moderna), semplice insieme e fedele il più possibile, a sua volta arricchita di un apparato biblico. Nelle NOTE egli sottopone frequentemente ad acuta analisi critica la lezione del Giacomelli (ad es.: pag. 214, V, 58-62; pag. 216, VIIII, 3-4, pag. 221, XXVI. 4; ...). Completano il volume due indici, delle *Citazioni Bibliche,* e dei *Termini notevoli e Particolarità linguistiche,* dalla varia utilizzazione. Dal punto di vista redazionale e tipografico è giusto sottolineare l'accuratezza, il gusto, l'eleganza addirittura e la piacevolezza del volume: queste sono caratteristiche comuni alle edizioni della *Corona Patrum* (da attribuirsi, credo anche, alla redattrice Valeria Lomanto), ma in quante al-

tre edizioni documentarie non *desiderantur*, sempre più frequentemente?!...

Nel secondo studio (*La dimensione dell'amore...*) Aldo Ceresa-Gastaldo si preoccupa innanzi tutto di garantire scientificamente la validità della sua interpretazione del pensiero origeniano a proposito del Cantico dei Cantici, sgomberando il terreno da ogni dubbio sulla attendibilità delle fonti, arrivate a noi non nella lingua originale. Come si sa, di Origene abbiamo un frammento di un primo *Commento* giovanile, conservato nella *Filocalia*, e un secondo *Commento* e due *Omelie* della maturità, nelle traduzioni latine rispettivamente di Rufino e di Gerolamo: sulla base dei più recenti studi sulla tecnica di traduzione di costoro, Ceresa-Gastaldo può a buon diritto affermare la sostanziale fedeltà delle loro versioni.

Motivo costante e fondamentale dell'interpretazione origeniana del Cantico dei Cantici è « l'amore », inteso « in modo profondamente unitario », al di là di ogni momentanea contrapposizione tra amore « sacro » e amore « profano », nella sua varia complessità; esemplificato a volte in maniera « estremamente realistica », nella individuazione della struttura del Cantico come epitalamio, canto nuziale dell'anima e della Chiesa a Dio-Cristo, nel solco dell'esegesi allegorica tradizionale, giudaica e cristiana, e nell'offerta di suggestioni originali destinate ad avere molta fortuna nella storia della mistica cristiana, quale, ad esempio, il tema della « ferita d'amore ».

Il Cantico dei Cantici era particolarmente congeniale ad Origene. Nella esatta interpretazione del pensiero dello scrittore cristiano del III secolo, Aldo Ceresa-Gastaldo squarcia il velo sulla spiritualità di lui, imperniata sull'amore: nel rifiuto dell'amore del mondo, nel continuo commosso ricordo del martirio del padre Leonida, nella scelta del « canto dell'amore di Dio », il Cantico dei Cantici, per la vita e per lo studio della Parola di Dio. E' un Origene mistico, e « mistico », direbbe H. de Lubac, perché « biblico ».

A. B.

GREGORIO MAGNO, Vita di San Benedetto e SAN BENEDETTO, La Regola, traduz. ital. di **Giovanni Bellardi**, introduz. di **Giorgio Picasso**, coll. **già e non ancora**, pocket 47, Jaca Book, Milano, marzo 1980, pagine 295, lire 4.800.

Con opportuna tempestività, all'inizio delle celebrazioni del XV centenario della nascita di San Benedetto, l'ed. Jaca Book, a cinque anni dalla prima edizione, ripropone il *II libro dei Dialoghi* (con un brano del *III* e due brani del *IV*) di San Gregorio Magno e la *Regola* benedettina.

La versione italiana è corretta e scorrevole, semplice ma ricca del fascino e delle suggestioni dell'originale (la stessa accuratezza nella traduzione non trovo, invece, ad esempio, sullo *Oss. Rom.* del 18 maggio, pag. 7, *Le tentazioni del monaco*, dove il *patientissime* del cap. 72 è tradotto con « somma sapienza » e dove « la povertà » — e non « l'ardire di dare o ricevere qualcosa senza l'autorizzazione dell'abate e il possedere qualcosa di proprio » — diventa « il vizio che deve essere estirpato... dalle radici »!). Però anche a proposito della traduzione del Bellardi, mi permetto di segnalare alcune sviste: *Atti, I2, I1*, si riferisce a Pietro e non a Paolo (pag. 39); e avrei preferito la grafia *fa' che la tua lingua...* al posto di *fa che la tua lingua...*, come si usa in assenza del radd. sint. (pag. 137).

L'apparato critico in calce è essenziale e molto utile nelle varie direzioni, filologica, storica, biblica, ascetica, e nella riproposta sintetica della vastissima problematica suscitata dagli scritti gregoriani e dalla regola benedettina, con riferimenti bibliografici aggiornati: probabilmente, però, a pagina 294 si dovrebbe leggere *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, al posto di *Archivium Latini Medii Aevi*.

L'*Introduzione* (pagine 11-21) dell'amico Giorgio Picasso, docente della

Cattolica di Milano, è lucida e puntuale: dopo avere ricordato il carattere e le finalità agiografiche e pastorali degli scritti di San Gregorio Magno, il Picasso traccia per linee essenziali la biografia di San Benedetto e si sofferma, in particolare, sull'autenticità, l'originalità, l'efficacia e la fortuna della *Regola*. Interessante la sua spiegazione della « discrezione » benedettina, da tutti notata ed elogiata fin dal tempo di Gregorio Magno: « essa si spiega non come un cedimento di San Benedetto di fronte alle più austere regole monastiche che lo precedettero, bensì come una considerazione paterna per le difficili condizioni della vita del suo tempo, quando le popolazioni italiche furono duramente provate dalle lunghe vicende della guerra greco-gotica: per gente già tanto tribolata dalla fame e dai troppi altri disagi, non si potevano moltiplicare severe penitenze, neppure per coloro che avevano scelto la scuola del servizio del Signore » (pag. 18). Interessante, ripeto, anche se non del tutto nuova e non del tutto esauriente.

Innanzi tutto mi sembra che questa spiegazione non possa essere sostenuta dalla lettera della *Regola:* è vero che in essa si potrebbero anche trovare richiami più o meno espliciti a situazioni sociali del momento (come, ad esempio, nel cap. II, l'accenno agli schiavi che chiedono di entrare in monastero), ma in genere le giustificazioni dell'uso della discrezione (« la fragilità delle forze dei meno validi », la necessità di proporzionare « il lavoro alle forze fisiche », le esigenze « dei meno validi », capp. XL, XLVIII, LV) sono così universalmente valide, in tutti i tempi e in tutte le situazioni, da non consentire una interpretazione particolare, limitata ad un'epoca. In secondo luogo, e direi principalmente, l'interpretazione del Picasso non può essere sostenuta dallo spirito della *Regola:* tutti, anche i profani, riconoscono che la « discrezione benedettina » è una delle connotazioni antropologicamente più qualificanti del « benedettinismo » perenne, non di un'epoca sola (ad essa applicherei le parole recentemente pronunciate a proposito del monachesimo in genere: son actualité éclate à la manière d'une inaltérabilité que les changements ne défigurent pas, que les rides ne touchent guère. *Le Monachisme, Histoire et spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1980); e San Benedetto stesso, asceticamente afferma che la « discrezione è la madre di ogni virtù » (cap. LXIV). Essa quindi, secondo me, andrebbe spiegata con qualcosa di meno contingente ed esteriore, di meno terreno e mutevole, con qualcosa di teologicamente più valido e convincente, di spirituale, evangelico, carismatico.

Sappiamo tutti che le situazioni storiche possono essere invocate per spiegare tutto e il contrario di tutto: non si è tentato anche di ridurre il rigorismo ascetico medievale, (spesso contrapposto alla discrezione benedettina), alle situazioni storico-ambientali, socio-economico-politiche del tempo?

A. B.

RODOLFO QUADRELLI, Capitoli morali, Daverio e Calì, Milano 1979, pp. 91 s. p.; **Ironia,** Rusconi, Milano 1980, pp. 123, L. 5.500.

La stessa possibilità qui proposta di condurre un discorso unico per recensire due libri profondamente diversi nei loro mezzi espressivi (il primo in prosa, il secondo la raccolta completa delle poesie dell'autore — parte delle quali recensite su *Renovatio* 1977, 4) sta almeno a significare una cosa: l'unità dei motivi che spingono Quadrelli a servirsi della scrittura. Nel risvolto di copertina dell'*Ironia* si legge che l'autore di quelle poesie non appartiene alla schiera di « coloro che sono poeti perché sono poeti », ma a quelli di coloro che « divengono poeti per destino, cioè per ragioni potenti e concorrenti ». Sono simili ragioni a fare dello scrivere di

Quadrelli qualcosa di assolutamente e drasticamente diverso da ogni modo « sentimentale » di porsi di fronte alla scrittura; là dove per « sentimentale » si deve intendere un atteggiamento che, muovendosi all'interno di una scissione tra l'io e le cose, dà a queste ultime unicamente il significato legato al *nostro viverle*, al nostro modo di percepirle. In questo senso l'opposto dello scrivere « sentimentale » è lo scrivere « ironico » là dove con quest'ultimo termine si intende — come fa esplicitamente l'autore — la scelta di chi « rinuncia a protendersi verso le cose, lasciando che esse si presentino da sé ». Per essere in tal senso « ironico » è richiesta la condizione, solo apparentemente ovvia, di credere nelle cose, acquisendo con ciò la capacità e la forza di saper attendere che il ramo d'oro, inestirpabile per chi lo vuole svellere con il ferro, si deponga dolcemente nella mano inerme di Enea. Credere nelle cose significa essere in grado di contemplarle, di vederle operare, di ricercare in esse significati e « logiche » obiettivi (Quadrelli è un penetrante lettore del linguaggio delle cose), senza pensare che tutto dipenda dal nostro modo « sincero e sofferto » di viverle.

Per chi scrive però il credere nelle cose deve andare di pari passo con un'altra fede, quella nelle parole. In questa prospettiva fare poesia « ironica » implica essere convinti che la poesia si fa con le parole e non con « gli eterni sentimenti umani » (cfr., *Capitoli*, p. 72). Servire le parole è fondamentale perché il linguaggio, in quanto mezzo di comunicazione, ha un uso pubblico, mentre l'atteggiamento sentimentale continua a vedere nelle parole qualcosa di cui ci si deve servire, anzi, per così dire, che si deve maltrattare, perché in esse non si riesce mai a trasferire l'irripetibile intensità del *vissuto*, di un vissuto che riceve « dignità » solo per la semplice ragione di essere stato da noi sperimentato, proprio come avviene per i « turisti » del « di fuori » per quelli e del « di dentro » che trovano inesprimibili le loro esotiche sensazioni provate in continenti lontani o in più o meno parapsicologiche dimensioni interiori. Il « sentimentale » scrive dunque sempre per se stesso proprio perché scrive sempre di se stesso, il seguace dell'ironia (ma in questo caso si potrebbe anche dire della morale) è colui che, anche quando sobriamente parla di sé, scrive per gli altri, per un « pubblico possibile » di cui va alla ricerca e che si può costituire solo nell'atto di individuare una realtà a cui anche gli altri possono *autonomamente* attingere e recuperare in proprio. La ricerca di un pubblico è così l'elemento costitutivo di tutto lo scrivere di Quadrelli proprio per quel tanto in cui egli cerca di individuare significati obiettivi e morali; ed è appunto questa scelta a costituirlo nemico non solo del romanticismo sentimentale ma anche di quello storicistico.

In particolare nei *Capitoli* si vede costantemente dispiegato l'ormai insolito tentativo di esame *morale* della storia. Di fronte alla situazione di disgregazione contemporanea è ormai difficile ricorrere allo strumento storico dialettico così propenso a tutto assolvere. Bruciata la possibilità dialettica si è spesso fatto ricorso, in sua vece, alla metafora (parabola, allegoria) aperta per sua intima struttura a una dimensione capace di guardare « dall'alto » al mancato e al fallito riuscendo a mantenerli come tali senza farli diventare per forza leve del positivo. Quadrelli però non ricorre alla metafora e alla sua capacità di rivivere « liturgicamente » la storia non come un processo continuo, ma come frammenti significativi ricomposti all'interno della metafora stessa. L'autore invece fa affidamento a un possibile strettamente imparentato con un « dover essere ». In questo senso l'analisi è sempre morale, di una morale aperta e fondata su una dimensione metafisica (ma non legata a un determinato sistema metafisico), perché più attenta ai « gradi dell'essere » che alla rivelazione storica del Dio di Abramo, Isacco e di Giacobbe. La storia può venire giudicata in base al possibile e solo in questo perde il suo carattere di idolo in quanto è una del-

le tante cose che potevano succedere, e quello che è successo non ha la forza di cancellare le altre cose che potevano succedere (« la storia è storia di possibilità e non di fatti » *Capitoli*, p. 27), perciò « i valori nella storia possono emergere soltanto se si è capito che la storia, in sé, non è un valore » (*Capitoli*, p. 28).

Proprio perché i valori non sono dati dentro la storia si apre il compito morale di combattere perché in essa vi si rispecchino. L'impegno morale è sempre segno di non rassegnazione al male proprio nel momento in cui si riesce a vedere il male sempre come tale, prendendo in ciò definitivamente le distanze non solo dal progressismo storicistico, ma anche dall'« apocalittico » compiacimento per la fine e l'estenuazione (« L'ipotesi del "tutto sbagliato" può parere tragica ma è anche comoda, e non sarebbe la prima tragedia comoda che la speculazione ci offre » *Capitoli*, p. 82). Indicare, alludere all'eterno diviene così segno del preciso bisogno pubblico e collettivo di una dimensione capace non solo di « inverare » i valori, ma anche di permettere una reale comunione tra gli uomini al di fuori del gioco terribile delle parti e dei rapporti di forza tra i potenti. Anche l'eterno può diventare politica, e qui si fa sentire il magistero di Dante (e modernamente di Solzenicyn). Quell'« attimo prezioso, che vale un'infinita / giustizia e carità che non abbiamo » (*Ironia*, « Predica in Duomo ») è un segno di resistenza contro la volgarità, contro la tracotante pseudosicurezza dei potenti ed è altresì segno di coraggio da parte di chi non vuole negare il male e consegnarsi a quella tremenda e spietata divinità che può diventare la storia. Ma questi scritti di Quadrelli, scritti a modo loro di denuncia e di lotta, sono anche « diagnostici » indicando nel rifiuto di far nascere una possibilità (ommissione, cfr., « La passività e il piacere » in *Capitoli*), quasi tutto fosse già dato e non invece bisognoso di venir trovato, la radice di un processo che porta per forza di cose a calpestare e a sotterrare quelle possibilità, che nel bene e nel male, si sono manifestate, affievolendo ogni sdegno e lasciandosi vincere dalla passività di chi « finge una normalità che non c'è più, ostentando il pieno dove c'è il vuoto », finzione che impedisce « di gridare ai quattro venti la nostra noia, che è la vera chiave per interpretare la nostra condizione e di fronte alla quale qualsiasi altra chiave è mancante » (*Capitoli*, p. 20).

P. S.

SILVANA ROCCA, Iulii Obsequentis lexicon, Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 55, Genova 1978, pp. XVI + 183, s.i.p.

Certamente pochi conoscono il nome di Giulio Ossequente, autore di un *Prodigiorum liber* che altro non è se non un'epitome di tutte le storie meravigliose contenute nell'opera di Livio. Questi miracolosi eventi si trovano annotati anno per anno, datati secondo la eponimia consolare. Sono raccontati concisamente quasi tutti, e con un certo distacco; alcuni paiono nostri titoli di giornali: nato ad Amiterno un bimbo con tre piedi e una mano; a Ostia un fulmine uccide un cane e un lupo che lottano; a Luni è nato un ermafrodito, subito affogato in mare; nella campagna di Veio piovono latte e olio; abbattuta dal vento la statua posta da Cicerone nel tempio di Minerva; dopo la piena, il Po deposita sulle rive centinaia di vipere. Ci siamo permessi qualche citazione in più per rendere l'idea della curiosità del testo.

Il libro ci è tuttavia giunto mutilo ed anche corrotto; un lungo lavoro di restauro filologico — i manoscritti sono tutti perduti — si è concluso nel 1910, quando a Lipsia è uscita l'edizione critica curata da O. Rossbach. La Rocca ha preparato questo lessico, che esce nelle pubblicazioni dell'Istitu-

to di Filologia dell'Università di Genova, fondandosi appunto, per i criteri generali e l'ortografia, sull'edizione teubneriana; dal confronto con le antiche edizioni, l'Autrice ha potuto convincersi (*Praefatio*, p. VIII) che ben poche varianti sono là presenti rispetto all'*editio princeps* del Manuzio (Venezia 1508).

La prima ragione distintiva dei lemmi è in base alla loro appartenenza al vocabolario liviano; un asterisco segnala quelle voci che sono usate solo da Giulio Ossequente (tra queste anche un *hapax*, *stratopedum* per « accampamento »). Di ogni sostantivo e aggettivo si rende il valore, normalmente attraverso il meccanismo sinonimico, più raramente attraverso quello antinomico; sono accuratamente annotati gli usi peculiari, le sfumature semantiche, i traslati, le metonimie. La Autrice ha posto molta cura nell'identificazione dei toponimi, che vengono tutti riportati alla regione geografica di appartenenza (secondo la classificazione antica e quella moderna), con l'aggiunta frequente, per quelli italiani, del toponimo attuale, e in quella dei nomi propri di personaggi storici, dei quali viene dato, ove possibile, l'anno della magistratura più significativa: di solito il consolato.

Questo nuovo strumento lessicale permette dunque studi più precisi su Giulio Ossequente e, indirettamente, su Livio: ci permettiamo di sottolineare il valore di un tale passo avanti perché lo riteniamo di fondamentale importanza per la reale intelligenza di quelle opere. Sarebbe tuttavia una forte riduzione considerare la compilazione della Rocca utile solo per il chiarimento dei testi sopraddetti. Con essa abbiamo oggi un'ulteriore illuminazione sul latino del quarto secolo, anche se latino particolare, se classicamente improntato, se — perché no? — linguisticamente fermo e retrivo (ma non totalmente: cfr. *Praefatio*, p. IX), e tutto ciò vale per un allargamento delle nostre positive conoscenze: nel grande salto dalle varie parole individuali e letterarie alla lingua che tutte le comprenda — e, nella misura possibile, le spieghi — un'altra lacuna si viene a colmare. Il vivo ringraziamento alla Rocca per una tale imponente e umile fatica pare necessario.

F. G.

UMBERTO M. FASOLA, Pietro e Paolo a Roma, Orme sulla roccia, (Ricordi archeologici di Pietro e Paolo a Roma), Vision Editrice, Roma, 1980. pp. 175, L. 10.000.

« Questo libro vuole offrire ai visitatori di Roma meno affrettati e più pensosi una sintesi aggiornata, di facile lettura e aiutata dall'illustrazione visiva, di quanto si può stabilire, con certezza o con probabilità, dalle ricerche e dalle discussioni degli innumerevoli storici e archeologi che si sono occupati di questo affascinante problema » (pag. 5).

Queste la premessa e la promessa dell'*Introduzione:* chi da esse ricavasse una impressione ... « modesta » del libro, la corregga. Anche se intenzionalmente indirizzata a ... turisti, sia pure non « affrettati » e sia pure « pensosi », quest'opera soddisfa le esigenze delle persone colte in genere, e spesso, anche degli specialisti; anche se volutamente di « facile lettura », essa è rigorosamente scientifica nella ricerca, nell'argomentazione e nell'esposizione. « Affascinante » non è solo « il problema », o argomento, delle testimonianze del soggiorno e della morte di San Pietro e di San Paolo a Roma, ma anche la « resa » di tale argomento, la sua realizzazione letteraria e tipografica in questo volume.

Umberto M. Fasola è rettore del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, a Roma, e autore di numerose valide pubblicazioni sul *Coemeterium Maius*, sulla basilica sotterranea di Santa Tecla, sul *Coemeterium Iordanorum « ad sanctum Alexandrum »*, sulla Catacomba di San Gennaro a Capodimonte, ...; è anche scrittore di *Renovatio*.

In « *Pietro e Paolo a Roma* » egli prende le mosse da lontano, per spaziare ampiamente in varie direzioni. Nel capitolo primo, sostanzialmente introduttivo, il Fasola ricostruisce il mondo romano, nelle sue varie componenti, al momento dell'arrivo di Pietro e Paolo a Roma, sulla scorta di fonti letterarie e monumentali cristiane e pagane. Negli altri tre capitoli dell'opera espone ed analizza con acutezza e competenza tutte le diverse « orme », o testimonianze, del soggiorno e della morte degli apostoli Pietro e Paolo a Roma: nell'arte e nella leggenda (..., *Il carcere Mamertino, Il « Quo vadis? », La Cattedra, ...);* nel sangue del martirio (...,*Il "trofeo" di Gaio, Il muro rosso e il campo P, Il "trofeo" nella basilica di San Paolo fuori le mura, ...);* nel culto (..., *La "Memoria apostolorum" sotto la basilica di San Sebastiano, I documenti, I monumenti, ...).*

Una *bibliografia* essenziale e un *Indice cronologico* completano l'esposizione.

La veste tipografica è elegante, l'illustrazione è accurata, con grafici e fotografie, a doppia pagina anche e in sovraimpressione; numerosissime fotografie sono rare o addirittura inedite, dovute all'Autore stesso.

A. B.

ERNEST DASSMANN, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Aschendorff, Münster, 1979, pp. 335.

Il titolo che E. Dassmann, Sacerdote della Diocesi di Münster, Professore di Storia della Chiesa Antica e Direttore dell'Istituto « F. J. Dölger » dell'Università di Bonn, ha dato al suo recente volume si rifà alla nota espressione della *II Lettera ai Corinzi,* 12, 7 in cui Paolo parla di uno *scolops te sarki.* « una spina nella carne », cioè di un dolore pungente che egli avrebbe ricevuto da Dio per non inorgoglirsi delle sublimi rivelazioni avute.

Senza entrare in merito nella difficile identificazione di questo dolore, consistente forse in una forma di malattia o altra sofferenza fisica, il Dassmann con felice intuizione applica metaforicamente l'espressione allo stesso Paolo ed ai suoi rapporti con la chiesa antica, per indicare tutta l'importanza e l'influenza da lui esercitata su di essa.

Dagli Atti degli Apostoli ad Ireneo, come pure nella letteratura gnostica ed eretica della stessa epoca, viene seguita ed analizzata accuratamente la presenza del pensiero di Paolo nei suoi molteplici aspetti e, mentre si constata la approfondita conoscenza della sua vita e della sua opera da parte dei vari scrittori, si avverte insieme l'assenza di una opposizione ad esso, quale invece veniva erroneamente sottolineata dalla critica protestante a partire da Lutero (come ad esempio per la *Lettera di Giacomo,* che non rivela invece alcuna traccia di antipaolinismo: cfr. pp. 108-118).

Diversa è ovviamente la presenza di Paolo nei singoli scrittori presso i quali si avverte contemporaneamente, e non in contrasto con la tradizione paolina, la presenza di altre importanti tradizioni teologiche, come quelle risalenti ai Sinottici ed a Giovanni.

Ciò sta a dimostrare quanto libera ed aperta sia stata la diffusione del messaggio evangelico, fondata sulla norma sicura dell'autorità apostolica ma non per questo limitata ad una sola ed unica persona.

« Come teologo Paolo ha influito solo in ambito ristretto sull'annuncio della chiesa alle generazioni successive. Egli stesso poi non ha neppure avuto la pretesa di essere l'unico in grado di predicare il Vangelo. Tutti possono impegnarsi, *purché... Cristo sia annunciato* (*Filipp.* 1, 18). Ciononostante le sue lettere sono rimaste come materia incandescente, *spina nella carne* della chiesa e protezione contro ogni falso conformismo del mondo. Paolo ha fatto in modo che la chiesa non dimenticasse l'impotenza della croce ed il compito di *annunziare la morte del*

Signore, fino a che egli venga (I Cor. 11, 26) ».

Questa affermazione conclusiva (p. 320) è il sintetico risultato a cui giunge l'ampia indagine del Dassmann, condotta sull'esame accurato di numerosi e difficili testi, basata sulla conoscenza di una vasta ed aggiornata bibliografia e contraddistinta da un raro equilibrio che nasce dall'armonica fusione di salda preparazione scientifica e vivo spirito pastorale.

A. C.-G.

AA.VV., Lactance et son temps, recherches actuelles, Actes du IV Colloque d'études historiques et patristiques, Chantilly 21-23 septembre 1976, édités par J. Fontaine et M. Perrin, coll. **Théologie historique,** 48, Beauchesne, Paris, 1978, pp. 312.

I « Colloques » di Chantilly, nati nel 1972 e volti a studi « storici e patristici », nella presentazione della situazione attuale degli interessi e delle ricerche, si innestano sul precedente movimento di studi di teologia storica rinnovato dal card. Jean Daniélou con la nuova serie di *Théologie historique,* che ha superato ormai i cinquanta volumi, ne ampliano i confini estendendo le indagini a campi, argomenti e persone non strettamente e non solamente teologici e patristici.

I « Colloques », e la conseguente pubblicazione dei loro *Atti,* sono seguiti con molta attenzione e ottengono meritati ampi consensi, anche per l'indovinata formula « dialettica » con la quale sono condotti, che consiste, spesso, nel confronto o di due aspetti di uno stesso autore *(Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie),* o di due autori *(Jean Chrysostome et Augustin),* o di un autore e del suo mondo (come il presente *Lactance et son temps).* Henri Holstein osservava, a proposito del convegno e della pubblicazione degli Atti su San Giovanni Crisostomo e Sant'Agostino, in *Etudes* (1976, p. 318): *le rapprochement suggère des perspectives assez neuves, et les spécialistes qui l'ont tenté sans esprit de concurrence ou d'alignement, ont apporté à l'histoire de leur héros des notations intéressantes* ».

Il volume su Lattanzio si articola in tre parti, corrispondenti alle tre giornate del convegno. Alla presenza di oltre cinquanta studiosi di ogni parte del mondo, si sono svolte una quindicina di relazioni, ognuna seguita da discussione, e si sono presentati alcuni contributi. La maggior parte degli studiosi partecipanti erano « hellénistes, historiens, latinistes »: maggior spazio quindi venne riservato, nel convegno e negli Atti, agli aspetti storici, storiografici, linguistici, che non a quelli teologici: 2 giorni su 3 e 11 relazioni su 14 a conferma del prevalente interesse storico-letterario degli studiosi di oggi di Lattanzio, e della condizione di *théologien de second ou troisième ordre* di quest'ultimo.

Nella prima sezione mi sembra particolarmente interessante la relazione di Francesco Corsaro, dell'università di Catania, a proposito del *mos maiorum* nella concezione etico-politica del *De mortibus persecutorum* (pagg. 25-55): dopo una adesione parziale alla opinione dell'unico studioso che si è occupato del problema con una certa ampiezza, il Loi, che ritiene *que Lactance, dans ses premières oeuvres, ..., rejette, en un certain sens, les valeurs du classicisme, aussi bien éthiques que politiques, tandis qu'il exprime, dans ses oeuvres ultérieures « sa pleine adhésion à la romanité »* (pag. 26), il Corsaro puntualizza che il tentativo *syncrétique* è fallito nel *De mortibus persecutorum,* osservando acutamente che il mondo romano e il mondo cristiano, di per sé compatibili, non lo sono stati *au moment où le Dieu chrétien présent le visage d'un Yahvé implacable envers les ennemis de son peuple* (pag. 46). Nella seconda sezione, Michel Perrin (che è anche uno dei curatori del volume degli *Atti*) in una ampia esposizione su *Le Platon de Lactance,* ribadisce la *communis opi-*

nio che *la pensée romaine de Lactance semble être restée étrangère au néoplatonisme proprement dit* (pagg. 203-236); mentre, nella terza sezione, quella propriamente teologica, Basil Studer enuclea la soteriologia lattanziana, articolandola nei tre momenti fondamentali *Christus magister iustitiae, dux virtutis, victor mortis*, in un contesto teologico generale, come si sa, sostanzialmente apologetico e arcaico, caratterizzato *par un subordinatianisme assez poussé, ainsi que par un binitarisme très net* (pagg. 253-271).

I curatori del volume degli Atti, J. Fontaine e M. Perrin, fanno seguire alle relazioni una conclusione generale sul convegno: esso a loro giudizio, è servito a sgombrare il terreno dalle interpretazioni tradizionali, che vedevano, sull'onda della lettura rinascimentale, in Lattanzio il Cicerone cristiano, e a gettare le premesse per una esatta comprensione delle *étrangetés* e *obscurités* dell'opera del nostro retore del IV secolo, nonché della personalità *si insaisissable* dell'imperatore Costantino.

A. B.

VASILIJ KANDINSKIJ, Scritti intorno alla musica, a cura di Nilo Pucci, Discanto Edizioni, Fiesole 1979, pagine 126, L. 3.500.

Gli « Scritti intorno alla musica » di Vasilij Kandinskij appaiono, per la prima volta raccolti in modo organico in lingua italiana, per i tipi della *Discanto;* con questo volumetto la giovane casa editrice inizia una collana che si propone di colmare un'effettiva lacuna della nostra editoria attuando un ricongiungimento della musica con gli altri settori della cultura. Kandinskij (1866-1944), il pittore russo iniziatore dell'astrattismo, non scrisse mai nulla riguardo a problemi strettamente musicali, ma la musica rappresenta un punto di riferimento costante nelle sue opere teoriche. L'oggetto degli scritti che costituiscono questa raccolta è appunto il rapporto tra musica e pittura e in essi, come afferma il curatore Nilo Pucci, « la analisi dei mezzi pittorici è praticamente inscindibile dalle meditazioni sulla musica ».

La musica è per Kandinskij l'unica arte che non adopera i suoi mezzi « per ritrarre le manifestazioni della natura, ma per esprimere la vita psichica dell'artista e per creare una vita peculiare dei suoni ». Essa rappresenta dunque un modello per chiunque intenda l'arte come espressione del proprio mondo interiore, e la stessa pittura, ancora legata a forme tratte dalla natura, dovrà come la musica approfondire la conoscenza dei propri mezzi, e impiegarli poi in modo puramente pittorico a fini creativi.

Il problema dei rapporti tra le diverse arti è posto dal pittore russo in questi termini: « un'arte deve imparare da un'altra in che modo essa proceda con i mezzi che le sono propri, e poi usare nello stesso modo dei propri mezzi, secondo il proprio principio ». Siamo dunque lontani da qualsiasi scambio o confusione di linguaggi: « ogni arte ha forze proprie, che non sono sostituibili da quelle di altre arti », ed è proprio l'autoapprofondimento di un'arte che ne stabilisce i confini con le altre.

Ma, afferma Kandinskij, nonostante questa separazione, anzi proprio grazie ad essa, le arti non si sono mai trovate così vicine come adesso: « il medesimo suono interiore può essere determinato da arti diverse, ma ogni singola arte mostrerà in più quel che le è proprio e aggiungerà così una ricchezza che non è possibile ottenere con i mezzi di una sola arte ». Nasce così la possibilità dell'« arte monumentale », nella quale si realizzano e si sommano arti diverse. L'arte sintetica teorizzata da Kandinskij si distacca però con nettezza dal Wort-Ton-Drama Wagneriano, dal momento che Wagner « rimase completamente all'interno dell'antica tradizione dell'esteriorità » e trascurò il colore e la connessa forma pittorica.

Per Kandinskij l'uomo ha ormai intrapreso un cammino per il quale si affrancherà dall'« esteriorità », cioè dal bello riconosciuto e quindi esclusivamente tradizionale, per porre come base fondamentale dell'arte la « necessità interiore »; tutto ciò che è dettato da interiore necessità è per ciò stesso bello, e come tale verrà prima o poi ineluttabilmente riconosciuto.

E' dunque compito dell'artista pesare il « valore interiore » del materiale con il quale crea, ed è proprio questo che Kandinskij cerca di fare analizzando l'« azione spirituale », le risonanze psichiche dei colori, e giungendo a individuare delle corrispondenze tra i suoni musicali e i colori, veri e propri « suoni cromatici ».

Per meglio comprendere il significato di queste ricerche del pittore russo è necessario inquadrarle in tutta una visione filosofica della vita ispirata alla reazione « spiritualista » del pensiero russo della fine del XIX secolo contro il positivismo e il materialismo. Per Kandinskij il Novecento è segnato « dall'abbandono lento, quasi impercettibile del vecchio terreno dell'esteriorità (forma) e dal raggiungimento di un nuovo terreno, quello dell'interiorità (contenuto) »; l'inizio di questo cammino è nel riconoscimento di una connessione tra tutte le cose, riconoscimento che porta al crollo dei muri che hanno sempre diviso le diverse arti, l'arte e la scienza, la materia e lo spirito.

Nel volumetto che raccoglie gli scritti di Kandinskij sulla musica sono pure riportate due azioni sceniche: « Viola » e « Il colore giallo », della quale lo stesso autore parla come di un « tentativo di utilizzare in un'opera varie arti non secondo il principio del parallelismo, ma secondo quello del contrasto ». Queste pièces teatrali testimoniano la tensione verso un'opera d'arte totale specificatamente astratta e espressionistica, e in esse Kandinskij ricorre alla somma di elementi appartenenti a linguaggi diversi: note musicali, movimento, parole a volte utilizzate come puro suono e soprattutto luci e colori, e tutto scrupolosamente indicato nel testo.

La lettura di questa breve antologia di scritti è senz'altro stimolante e offre numerosi e interessanti spunti riguardanti la musica, la pittura, la danza e il teatro; soprattutto ci mostra un Kandinskij profondamente inserito nella cultura più avanzata del suo tempo.

Si sente però la mancanza di una parte di commento più estesa ed esauriente, che consenta al lettore di inquadrare meglio la posizione di Kandinskij in seno al dibattito culturale della prima metà del Novecento, anche in vista di un eventuale approfondimento dei numerosi problemi toccati; le introduzioni ai brani si riducono infatti a brevi indicazioni e ad alcuni riferimenti, sia pure sempre puntuali e precisi.

F. P.

BRUNO ROMBI, Forse qualcosa, L'ipotesi Dio nella poesia di un laico, con una lettera di **Vittorio Messori,** Editrice Lanterna, Genova 1980, pp. 125.

Poesia in prosa, che ha per matrice il dolore (come spesso accade), alla scoperta di Dio (come non sempre succede). Che la *via crucis* di ognuno di noi sia rivelatrice di Dio, misteroamore, è una verità, non sempre è una realtà: lo si ammette anche, lo si vive difficilmente. Bruno Rombi, da una esperienza di dolore, *è* arrivato all'ipotesi Dio. Deve ancora « leggere molto », come osserva Vittorio Messori, cioè deve ancora dissipare le ombre che gli avvolgono il « Dio nascosto », deve ancora esplicitare « Cristo », che qui è presente in enigma e per allusioni, non ancora in una « confessione esplicita ». Ma è sulla buona strada, lui « laicista », più che « laico », pubblicista « di sinistra ».

Il volume racchiude oltre 110 « pensieri-meditazioni poetiche »: sprazzi di luce, sfolgorio di diamanti talvolta in-

formi, dalla varia e irregolare sfaccettatura, ma sempre e comunque frammenti di sole. Per capirlo bisogna assuefarsi e impossessarsi del significato profondo di alcune « parole-chiave »: il bimbo, la zattera, l'isola, il naufragio, l'alba, ...

Si leggono come autobiografia e messaggio, come lirica e profezia. Il realismo non scade mai nel pessimismo: « Poi sorgerà l'alba, ... La mia vita sarà ancora ». Il mistero del dolore vissuto si apre al Mistero di Dio che ci avvolge: *in ipso vivimus, movemur et sumus.*

G. C. S.

THOMAS MANN, Dolore e grandezza di Richard Wagner, Discanto Edizioni, Fiesole 1979, pp. 126, L. 3.700.

« La passione per l'opera incantatrice di Wagner accompagna la mia vita da quando ne ebbi conoscenza e cominciai a conquistarla, a compenetrarla. Quel che le debbo di godimento e d'insegnamento non lo potrò mai dimenticare, né obliare le ore... illuminate da comprensioni commoventi e grandiose, quali solo quest'arte sa concedere ». Così si esprimeva Thomas Mann nel suo « Dolore e grandezza di Richard Wagner » del 1933, che egli stesso avrebbe più tardi definito « compendio delle mie esperienze d'ascoltatore Wagneriano, pervaso da un'intima dedizione al tema trattato ». Questo saggio è stato recentemente ripubblicato dalla *Discanto* insieme agli altri scritti più brevi che Mann dedicò a Wagner, alcuni dei quali appaiono ora per la prima volta in lingua italiana. La lettura di questo Thomas Mann ci aiuta veramente, come afferma Mazzino Montinari nella sua breve prefazione al volume, a pensare le condizioni nelle quali furono possibili l'arte di Wagner, il suo successo e la sua vasta influenza; ci fornisce insomma delle linee di interpretazione storica e ideologica di un momento estremamente complesso e dell'opera di un musicista che di questo momento fu espressione perfetta.

Wagner ci è innanzitutto presentato non come fenomeno isolato, ma come spirito « romantico » ed europeo, ed è messa in risalto la perfetta coerenza del suo itinerario di artista e di uomo, dal rivoluzionarismo sensuale della giovinezza alle idee ascetico-cristiane della vecchiaia. Mann rileva acutamente come l'inconscia legge di vita e di formazione dell'opera wagneriana sia quella del « potenziamento », come cioè le singole opere siano « gradi e metamorfosi sempre superantisi di una unità che in certo modo esiste fin dall'inizio ». Muovendo dalla ferma convinzione che l'arte sia intera e perfetta in ognuna delle sue manifestazioni e che non occorra sommarle per renderla tale, egli critica inoltre con intelligenza la teoria wagneriana di una addizione fra musica, parola, pittura e gesto come unica verità artistica e giunge ad affermare che « l'arte di Wagner è un dilettantismo elevato sino alla genialità dall'estrema energia volitiva e dall'inaudito genio espressivo »; la sua opera dunque « sembra dimostrare la validità della teoria, mentre in effetti non dimostra altro che la propria ».

Soprattutto nello scritto « Dolore e grandezza di Richard Wagner » Mann si spinge a fondo nell'analisi della natura di Wagner, polivalente sotto tutti gli aspetti e caratterizzata da intricate contraddizioni: estremismo antiborghese e borghesismo, germanicità profonda e cosmopolitismo e, nella sua opera, misticismo e sensualità, anzi sensualità spinta fino al misticismo. La grandezza stessa dell'opera wagneriana è da Mann attribuita proprio alla concorrenza di due forze che dovrebbero ritenersi opposte ed ostili, psicologia e mito. Mito significa per Wagner ciò che è eternamente umano, l'elemento umano fuori della storia e liberato da ogni convenzione; soltanto il mito offre oggetto alla sua arte e Mann, affrontando il problema dello sfruttamento abusi-

vo della figura di Wagner da parte della Germania hitleriana, rileva in pagine di acuta analisi come lo spirito tedesco nel suo insieme e nel suo profondo sia alieno da interessi sociali e politici e come il Nazionalsocialismo possa essere considerato la tragica conseguenza di questa estraneità di tipo mitico. L'attenzione di Mann si rivolge anche alla trionfale conquista del mondo borghese da parte della opera wagneriana, del frutto estremo ma grandissimo di una civiltà che moriva sapendo di morire; egli con estrema lucidità mette in evidenza il paradosso di un'arte che idealmente si rivolgeva ad una società senza distinzioni di classi e liberata dalla « maledizione dell'oro », e che in realtà soggiogò il pubblico borghese per il suo ardore sensuale, il suo « lusso », « la commistione tipicamente tedesca di barbarie e raffinatezza » e le sue attrattive intellettuali.

Wagner è per Mann « l'uomo che in tutto e per tutto si annulla nell'opera », ed egli lo ritiene modello esemplare di quella specifica costituzione del genio « da cui nascono le grandi opere e che fatalmente ingenera col tempo il senso di essere in balia di una volontà estranea, quella del proprio assunto ».

In pagine molto belle, forse quelle della raccolta che più ci colpiscono. Mann ci mostra così il legame che unisce in Wagner « grandezza » e « dolore » e ci dice del suo sogno di poter vivere invece di dover creare, di liberarsi da quell'arte che, per contrapposizione, gli appariva poi la ragione stessa della vita; ricorda l'incontro di Wagner con la filosofia di Schopenhauer e insiste sul coraggio e sulla forza tenace con cui egli raggiunse la vertiginosa mèta che si era prefissata.

Questo Thomas Mann saggista, che vide e amò in Wagner soprattutto « un grande poeta epico », ma seppe amarlo ad occhi aperti, ci offre dunque la chiave per una comprensione più profonda di questa figura di artista « grande e dolorosa come il secolo di cui è espressione perfetta ».

F. P.

WILLY RORDORF, Sabato e domenica nella Chiesa antica, coll. Traditio Christiana, II, ed. it. a cura di Giovanni Ramella, redaz. di Valeria Lomanto, S.E.I., Torino 1979, pagine 256, lire 20.000.

Si tratta di una raccolta di testi neo-testamentari e patristici (scelti con un criterio accettabile, pag. XXI), per uno studio della storia del giorno cristiano « del culto e del riposo settimanale » nei primi secoli della nostra era. I brani riportati (nella lezione originale se latini o greci, e in quella italiana o latina o tedesca se siriaci o copti — ad es. i nn. 97, 142, ... — con traduzione italiana a fronte) sono divisi in due sezioni, una per il Sabato (nn. 1-69), e l'altra per la Domenica (nn. 70-150), precedute da una breve *Prefazione* all'ed. italiana, da una esauriente *Introduzione* (pagg. IX-XXI) e dalla *Bibliografia* (da integrarsi con le opere citate nelle note ai testi), e seguite dagli *Indici*, dei testi, delle citazioni e delle allusioni bibliche, e analitico.

Nella *Introduzione*, che ripete lo schema del libro, con la trattazione distinta del *Sabato* e della *Domenica*, il Rordorf, che studia l'argomento dal lontano 1962 (sono noti i suoi interventi su varie riviste, tedesche e francesi: *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe - und Gottesdiensttages im ältesten Christentum; La célébration dominicale de la Sainte Cène dans l'Eglise ancienne,...*) inizia dalla constatazione che « la domenica, erede del sabato, è diventata il *sabato cristiano* », risale all'origine e ripercorre le varie tappe del rapporto evolutivo sabato ebraico - domenica cristiana, sulla scorta dei testi selezionati e riportati nel libro, sottoposti ad un nuovo e più approfondito esame filologico, storico e teologico, nella critica delle teorie interpretative degli studiosi che l'hanno preceduto.

Il Sabato ebraico, dall'origine socio-

religiosa, che assume un carattere sempre più marcatamente religioso nel giudaismo post-esilico, in una visione speculativa apocalittica delle età del mondo, e che si carica della funzione di testimonianza etnico-religiosa nella diaspora, specialmente dopo la distruzione romana del tempio di Gerusalemme, è da Cristo ripetutamente violato, per motivi filantropici e messianici, nell'affermazione dell'avvento del sabato perfetto della fine dei tempi, e della necessità di una osservanza completa, — anche interiore, non solo esteriore — della Legge.

Il comportamento di Cristo influenza la sua Chiesa, per cui la storia della festa sabbatica si svolge nei primi quattro secoli « secondo uno schema triadico hegeliano », che vede la tesi nella conservazione del sabato presso i giudeo-cristiani della comunità primitiva, l'antitesi nella proclamazione « della libertà del cristiano di fronte alla Legge e al Sabato » degli « ellenisti e dei convertiti dal paganesimo », e la sintesi nel tentativo, non riuscito, delle Chiese di Oriente di riesumare il sabato « in una forma moderata spiritualizzata, non soggetta a prescrizioni legali » (pagg. X-XIV).

La Domenica ha una storia completamente indipendente da quella del Sabato, distinta nei due aspetti di giorno del culto e di giorno del riposo. Come giorno di culto, presso i giudeo-cristiani, alcuni celebravano solo il Sabato, altri il Sabato e la Domenica; i pagano-cristiani festeggiavano, di regola, solo la domenica. Secondo gli studiosi, l'introduzione della Domenica si deve o all'influenza pagana del « giorno del sole » (P. Cotton, S. Bacchiocchi), o all'influenza della setta di Qumrân, che accordava alla Domenica una « preminenza liturgica » (A. Jaubert), o a ragioni teologiche, la resurrezione di Gesù, o a ragioni pratiche di opportunità (H. Riesenfeld). Per il Rordorf l'origine della domenica come giorno cristiano del culto, sarebbe da attribuirsi a ragioni cristologico-sacramentali, cioè alla volontà « di comunione eucaristica » con il Risorto, celebrata la sera: molti testi, riportati nel libro, approfondiscono il significato di « celebrazione eucaristica » dato al culto domenicale, e il vario simbolismo della domenica.

Come giorno di riposo, la Domenica diviene il « sabato cristiano » con Costantino e con la sua legislazione: alla base della quale ignoriamo quali ragioni ci fossero, se religiose, pagane ancora o già convintamente cristiane, o politiche. La Chiesa, a seguito della legislazione costantiniana, fa ricorso alla legge vetero-testamentaria a proposito del Sabato e la trasferisce alla Domenica, assumendo su di sé il compito socio-religioso di educare le masse popolari al riposo domenicale.

La fatica del Rordorf doveva già essere terminata e l'opera doveva già essere stata licenziata per la stampa, quando uscì il saggio di S. Bacchiocchi sullo stesso argomento e condotto sulle stesse fonti *(From Sabbath to Sunday. A historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in early Christianity*, Roma, 1977): per l'edizione italiana, l'Autore inserì una *Prefazione*, nella quale illustra l'utilità di questa ricerca per il dialogo ecumenico specialmente con gli Avventisti del Settimo Giorno, ai quali appartiene il Bacchiocchi. Il curatore dell'ed. italiana, poi, ha completato nell'*Introduzione* i riferimenti al Bacchiocchi, giustapponendo note (ad es. 5a) e incisi.

Nessun accenno (ma non era richiesto) nell'opera del Rordorf al persistere della celebrazione del *feria V* dedicata a Giove. Il Rordorf cita al proposito solo Cesario di Arles (n. 138); riporta anche il Concilio di Narbona, che ne aveva trattato (cfr. O. GIORDANO, *Religiosità popolare nell'Alto Medioevo*, Adriatica ed., Bari 1979, pag. 22), ma non il can. 14, che è quello che interessa la *feria V*.

Le pagine hanno una doppia numerazione: quella superiore riguarda i testi, quella in calce le pagine.

L'accuratezza della edizione è una tradizione della collana.

A. B.

IL CATECHISMO DEI GIOVANI
in *The Australasian Catholic Record* (J. W. Doyle)
e in *Studi Cattolici* (P. C. Landucci)

a cura di ALBERTO BOLDORINI

L'anno scorso la C.E.I. ha curato la pubblicazione del Catechismo dei Giovani *(Non di solo pane,* Roma 1979, pagine 336, lire 5.500). Tra le varie recensioni e segnalazioni finora apparse, non molto numerose in verità, ne scelgo due, rappresentative, che permettono un discorso esauriente, per contrasti. La prima è del padre John W. Doyle, gesuita; la seconda è di mons. Pier Carlo Landucci, assiduo e validissimo scrittore anche di Renovatio.

Quella del padre John W. Doyle è una segnalazione, su *The Australasian Catholic Record* (1980, I, pagg. 86-87), breve, prevalentemente descrittiva, con pochi accenni critici, e un po' affrettata: mi sembra la dimostrazione di come certe recensioni « di ufficio » siano sostanzialmente insoddisfacenti e devianti. John W. Doyle ritiene che, sebbene scritto *in an unfamiliar language* (l'italiano!), questo Catechismo *is so good that it deserves to be known in Australia;* e che, anche se non è sicuro che esso venga tradotto *holus bolus* in inglese, rimane *an excellent example of the kind of book we need for senior students.* Ne coglie con esattezza lo spirito informatore, che è quello di *an apologetic text;* rileva che, a differenza di *many others of the kind,* esso trae le sue argomentazioni *from scriptural sources and tradition,* piuttosto che *from natural theologies of one kind or another,* e che le sue risposte, anche a Marx e a Nietzsche, poggiano *in the context of Christ's death on the cross:* e trova che quanto si dice *on the Risen Christ is magnificent.* Non si sottrae a qualche critica: a quello che dice a proposito della mancanza della bibliografia e delle illustrazioni, aggiunge: *I should like to have seen more about grace; and a more explicit development of the notion of sacrifice in the chapter on the Mass.*

La presentazione di mons. Landucci, invece si articola in varie direzioni, dà una immagine completa dell'opera, con numerosi rilievi critici ed osservazioni motivate tutt'altro che marginali e di circostanza *(Studi Cattolici,* gennaio 1980, pagg. 14-24).

Il catechismo dei giovani è analizzato nei motivi ispiratori, nel-

l'impostazione metodologica, nelle argomentazioni fondamentali e nella realizzazione tecnica. Mons. Landucci non ne tace i meriti: è « lodevole » l'intento dimostrativo ed apologetico; è « utile » il metodo dei ritorni ciclici sugli stessi argomenti, con progressivi approfondimenti; è « opportuno e saggio » il richiamo alla Sacra Scrittura; « grandi e belle cose si dicono » su Gesù; « molte cose buone si leggono sul rito pasquale, la Cena e la Messa, fino alla culminante e ottima conclusione »... Ma principalmente mons. Landucci individua, con acume e ragione, lacune, verbosità, nebulosità, inadeguatezze, silenzi, « occasioni perdute »,...; frequentemente richiama l'attenzione dei catechisti sulla necessità di correggere, integrare, chiarire; e significativamente intitola le sue osservazioni *Un catechismo da migliorare.*

Nel suo intervento, che ha la dimensione e l'impegno di un saggio, mons. Landucci tocca i seguenti temi (che costituiscono solo una parte di quelli offerti dal catechismo): *Il dogma e le sue fonti. Sacra Scrittura. Quadro apologetico. Miracoli. Risurrezione. Eucaristia. Altre questioni.*

Ognuno di questi paragrafi è svolto ampiamente. Non è possibile qui riprodurli tutti, anche sommariamente. Ne do solo una idea, esortando chi legge a rifarsi all'originale.

Molto opportunamente mons. Landucci si richiama, all'inizio, a due « originalità essenziali », rispettivamente della rivelazione cristiana e del cattolicesimo, non « centrate » o centrate solo in maniera inadeguata dal catechismo: l'« originalità essenziale » della fonte divina della rivelazione cristiana, da cui deriva ed è garantita l'immutabilità del dogma nell'evoluzione delle culture umane; l'« originalità essenziale » della Tradizione (con la maiuscola!) nel cattolicesimo, « autenticata dal Magistero, sigillata, per divina assistenza, dall'infallibilità, che affianca, anzi precede, la Scrittura, infallibile per divina *ispirazione,* di fronte alla « unilateralità della sola Scrittura dei protestanti ».

Il paragrafo più ampio e più dettagliato, con numerosissime esemplificazioni che andrebbero attentamente meditate, è quello relativo alla trattazione della Sacra Scrittura. Il Landucci, come ho già ricordato, approva il « saggio » richiamo frequente alla Scrittura (col quale si inculca ai giovani « di amarla e di studiarla »), ma non ne accetta l'impianto ermeneutico: l'ermeneutica seguita dal catechismo è « tutt'altro che sicura ed educativa »; essa « invano tenta di agganciarsi al Vaticano II »; è una ermeneutica « unilateralmente pedissequa della *storia delle forme* », la quale, « in definitiva, infirma ogni sicurezza e giustifica le più arbitrarie selezioni ». Non è possibile sostenere il « combaciamento dei criteri propriamente storico-critici della

ricerca esegetica protestante e cattolica » dal momento che è « incompatibile » (questo *combaciamento)* col dogma dell'autorità decisionale del Magistero cattolico per l'autentica interpretazione scritturale, autorità negata dai protestanti. « L'evoluzione trasformativa e creativa, ..., ammessa dall'ermeneutica fondata sulla *storia delle forme,* ..., contrasta col dogma fondamentale della diretta e personale ispirazione divina degli agiografi ».

Mons. Landucci, poi, coglie tutta una serie di atteggiamenti che possono ricondursi ad un'unica matrice, mentale e psicologica. Questi atteggiamenti sono: l'ignoranza metodica dell'apologetica classica; la metodica scelta e preferenza di interpretazioni meno tradizionali e sicure nei punti che possono essere oggetto di discussione; preconcetti ed amputazioni arbitrarie di testimonianze dirette fondamentali (ad es. di *Mt.* 16, 16); silenzi su fondamentali rivelazioni bibliche, come quella della divina immolazione redentrice; nessuna chiara rivendicazione della razionalità di contro alle opposte posizioni razionaliste e fideiste; mancanza di una chiara inquadratura logica e dimostrativa dei capisaldi della fede; la tutt'altro che convincente maniera in cui sono affermate la « indefettibilità » e la « infallibilità » della Chiesa: il sottolineato « confronto » con un presunto « modello », dal quale la Chiesa, « in perenne ascolto e perenne cammino nei confronti della parola di Dio » (verissimi, se intesi bene), sarebbe lontana (per cui, si domanda mons. Landucci, « la Chiesa che maestra sarebbe? »; e per cui, aggiungo io, viene da pensare alla Chiesa « del comune discepolato » di barthiana e küngiana ascendenza); ... L'unica matrice, mentale e psicologica, di questi atteggiamenti, sono « l'emergenza eccessiva » data alle opinioni degli avversari, l'ipercritica nei confronti della Chiesa, un ingiustificato complesso di inferiorità,...

A proposito della trattazione dei miracoli, mons. Landucci rileva che « così, (cioè, come sono trattati), il valore *obiettivo* e lo *scopo* di essi come sigillo dell'intervento divino e garanzia della verità di Gesù, valore *obiettivo* da riconoscersi logicamente *prima* dell'atto di fede, è praticamente e arbitrariamente svuotato ». La Risurrezione è trattata con « incertezza, nebulosità, superficialità, e col solito (fideista) capovolgimento logico: non la Risurrezione che giustifica la fede, ma viceversa ». Così si dica dell'Eucaristia, che presuppone « la certezza dell'assoluta risurrezione *corporea* di Gesù, senza snervamento o annebbiamento alcuno ».

Questo scarno e incompleto « panorama » non dà l'idea della ricchezza e della validità delle argomentazioni di Mons. Landucci, né della « carica di fede » che le muove.

LA EDITRICE ARES

a cura di GIANNINA COSTA SCORZA

Anche questa è una rubrica puramente critica.

Siamo convinti che le case editrici, nell'eclettismo o nella specializzazione, a livello internazionale o solo nazionale, meritino una costante attenzione, per le scelte (o per la fedeltà alle scelte) ideologiche e per le realizzazioni programmatiche.

A questo scopo, provvediamo alla stesura di « schede », iniziando con la editrice ARES.

1. L'*Associazione Ricerche e Studi (ARES)*, inizia l'attività nel 1957 e viene eretta in ente morale con decreto presidenziale nel 1966. Promuove un ampio e altamente qualificato lavoro di promozione culturale, sulla base del raccordo tra i « centri » di elaborazione del sapere (le università, le facoltà teologiche, le fondazioni culturali, i centri di ricerca...) e i « mediatori » di idee e di cultura nella società (gli insegnanti, i giornalisti, i sacerdoti, i politici, i professionisti, gli universitari in genere,...).

Ideologicamente è caratterizzata da una rigorosa e convinta fedeltà al Magistero ecclesiastico nel campo teologico, e dal massimo rispetto e dalla sincera considerazione per il legittimo pluralismo culturale nel campo dell'opinabile e del temporale, in uno spirito « laicale » che impedisce ogni clericalismo gretto e di ghetto, con una viva e costante attenzione al contesto internazionale, nell'intento di contribuire a sprovincializzare e a promuovere la cultura italiana.

2. Le attività dell'ARES si articolano principalmente in tre settori: a) settore libri; b) settore periodici; c) settore « attività culturali » in genere. Il settore libri è il più ricco. Contempla le collane: *Faretra - Sagitta - Emmaus - Ares-/dossier - I cambi - Studi e ricerche.*

Il settore periodici ha la sua massima espressione nella rivista *Studi cattolici.* Mensile di saggi e di attualità, è tra le pubblicazioni più autorevoli e diffuse del settore; cura studi e ru-

briche ad amplissimo raggio culturale; vi collaborano qualificati filosofi, teologi, giornalisti, studiosi ed esperti, nazionali ed internazionali. Ne è direttore Cesare Cavalleri, redattore capo Antonio Livi, segretari di redazione, rispettivamente a Milano e a Roma, Mario Minuscoli e Pier Giovanni Palla. Dispone anche di una rete di corrispondenti dall'estero. Il valore scientifico e l'influenza culturale di *Studi cattolici* sono notevoli, e universalmente riconosciuti.

Ritorno brevemente su alcune collane del settore libri. La *Faretra* (che raccoglie riflessioni su temi fondamentali) ha recentemente pubblicato il profondo e brillante saggio sulla cultura contemporanea di Emanuele Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*. La collana *Sagitta* (problemi e documenti) ha appena edito *Le ragioni del Tomismo*, con saggi di Cornelio Fabro, Antonio Livi, ..., in occasione del centenario della *Aeterni Patris*. *Emmaus* è la collana dedicata alla spiritualità: ha pubblicato lavori di C. Journet e, ultimamente, l'opera *Maria di Nazaret* di Federico Suarez. *Ares-/dossier* è la collana della « informazione alternativa » su temi politici, etici, di costume...; ultimamente ha pubblicato *Aborto anno uno (fatti e misfatti della legge 194)* dell'informato e pugnace giornalista dell'Avvenire Pier Giorgio Liverani.

Particolarmente interessante, per diversi titoli, la pubblicazione dei Documenti di architettura armena: è il frutto della collaborazione dell'ed. ARES con il Politecnico di Milano e l'Accademia delle Scienze di Yerevan (URSS), cura i testi in italiano, inglese e armeno, per il pubblico internazionale, presenta « per la prima volta eccezionali capolavori artistici di un inesplorato settore culturale ».

QUADRIVIUM EDIZIONI

Series theologica

1. G. L. ROSSI, *L'ombra di Freud - trattato di cristologia psicologica*, 1979, pagine 380, lire 12.000

2. G. L. ROSSI, *La perfettissima scienza dell'anima di Cristo*, 1980, pagine 141, lire 5.000

Series philosophica

1. L. BOGLIOLO, *Come si fa la filosofia - A cent'anni dalla Aeterni Patris.*

2. C. FABRO, *L'alienazione dell'Occidente - Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino* (in corso di stampa).

I Sedicesimi del Quadrivium

1. A. DALLEDONNE, *Riflessioni sul centesimo anniversario dell'enciclica Aeterni Patris di Leone XIII*, 1980, pagine 16, lire 500.

2. C. FABRO, *L'inaccettabilità del « Compromesso storico »*, 1980, pag. 20, lire 500.

3. L. BAGOLINI - E. GENNARO, *Violenza e Giustizia*, 1980, pagine 32, lire 1.000.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 6.000**
Estero	**L. 7.000**
Sostenitore	**L. 15.000**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat de poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten Internationaler Postanweisung

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

L. 2.000